Dr. Abdul Mukti Ro'uf

KRITIK NALAR ARAB
MUḤAMMAD 'ĀBID AL-JĀBIRĪ

Kata Pengantar:
Prof. Dr. Azyumardi Azra, CBE

LKiS

KRITIK NALAR ARAB
MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI

Dr. Abdul Mukti Ro'uf

KRITIK NALAR ARAB
MUḤAMMAD 'ĀBID AL-JĀBIRĪ

Kata Pengantar:
Prof. Dr. Azyumardi Azra, CBE

LKiS

Muhammad Abid Al-Jâbirî: Jembatan antara Tradisi lama dan Modernitas

Prof. Dr. Azyumardi Azra, CBE

Membaca pemikiran al-Jabiri, terutama dalam *magnum opus*-nya, *Naqd al-'Aql al-'Arabî* (Kritik Nalar Arab) terasa sekali gugatannya terhadap sistem nalar Arab yang cenderung bertumpu pada otoritas masa lalu yang dalam banyak hal dapat memengaruhi maju dan mundurnya peradaban Arab-Islam. Sistem nalar Arab yang tidak lahir dalam ruang hampa adalah proses konstruksi yang membentuk identitas dan eksistensi bangsa Arab. Masalah pembacaan warisan sejarah Arab-Islam dan pembacaan terhadap capaian Barat modern adalah masalah-masalah kontemporer yang berhubungan dengan sistem nalar Arab yang tidak dapat terpisahkan. Pada wilayah inilah al-Jâbirî memberikan perhatian sangat besar.

Di antara problem mendasar tentang pembacaan warisan sejarah Arab-Islam pada satu pihak dan pembacaan terhadap capaian Barat modern di pihak lain adalah bagaimana menghubungkan keduanya dalam kerangka gagasan kebangkitan (*nahdah*) Arab-Islam kontemporer. Kekalahan Dunia Arab di tangan Israel dalam Perang 1967 telah membangkitkan semangat kritik diri (*self crticism*) dan mencari kelemahan diri masyarakat Islam di Dunia Arab. Pada masa itulah para pemikir Arab mulai serius membicarakan masalah *turâth* atau warisan sejarah Arab-Islam untuk membangkitkan dan memajukan Dunia Arab. Para pemikir

ini melihat proyek nasionalisme Arab yang berkiblat pada Barat tidak berhasil membawa kemajuan dan kesejahteraan bagi masyarakat umum. Karena itu, tradisi merupakan komponen penting dalam agenda kebangkitan Arab-Islam.

Tradisi atau *turâth* seperti yang dimaksud dalam pemikiran al-Jâbirî adalah seperti yang didefinisikan Edward Shils, yaitu sesuatu yang ditransmisikan secara lisan atau melalui tulisan; meliputi keyakinan agama dan persoalan yang terkait dengan keduniaan; mencakup keyakinan yang dihasilkan dari logika, yang secara teori mengontrol prosedur intelektual maupun keyakinan yang diterima tanpa renungan yang mendalam. Tradisi mencakup pemikiran keyakinan yang diwahyukan Tuhan maupun interpretasi terhadap keyakinan tersebut. Tradisi mencakup keyakinan yang dibentuk melalui pengalaman maupun keyakinan yang diperoleh dari kesimpulan logika. Dengan definisi seperti itu, bangsa Arab dan umat Islam—seperti disimpulkan al-Jâbirî, mewarisi tradisi berupa sejarah pemikiran sejak tradisi itu ditulis, dibukukan, dan dibakukan pada abad ke-2 Hijriah sebagai rujukan referensial bagi pembangunan peradaban umat Islam sesudahnya dalam banyak dimensi, terutama dimensi epsitemologinya. Lantas, al-Jâbirî menemukan, sistem berpikir Arab sejak era kodifikasi ilmu-ilmu keislaman didominasi sistem nalar yang bertumpu pada otoritas masa lalu yang dalam batas-batas tertentu menjadi hambatan dalam merespons perkembangan zaman. Di situlah pusat gugatan al-Jâbirî. Baginya, tradisi masa lalu bukanlah untuk diambil tanpa kritik. Pada saat yang sama, capaian Barat modern juga harus diterima tanpa kritik. Keduanya, baik tradisi Arab-Islam masa lalu dan capaian Barat modern harus dibaca secara kritis untuk kepentingan kebangkitan Arab-Islam kontemporer. Dengan modal pengetahuan filsafat ilmu yang luas, al-Jâbirî mengajak bangsa Arab-Islam untuk kembali ke tradisinya sendiri secara kritis sambil "legowo" menerima modernitas sebagai fakta sejarah secara kritis pula.

Dengan tawaran itu, secara langsung atau tidak, al-Jâbirî menolak pendekatan golongan Tradisionalis, Fundamentalis, Marxis,

dan Modernis-Liberal dalam memperlakukan tradisi dan modernitas. Pendekatan tradisionalis menerima tradisi masa lalu tanpa kritik. Pendekatan fundamentalis hanya ingin kembali pada al-Qur’an dan as-Sunnah (tanpa mempertimbangkan *turâth*). Pendekatan Marxis hendak memisahkan antara tradisi dan modernitas, dan pendekatan modernis-liberal meninggalkan tradisi untuk kepentingan modernitas. Keempat pendekatan itu—bagi al-Jâbirî—tidak relevan bagi kebutuhan kontemporer Arab-Islam. Yang relevan menurut al-Jâbirî adalah kembali kepada jati diri bangsa Arab sendiri sambil terbuka untuk berdialog dengan tradisi peradaban bangsa lain, dalam hal ini adalah Barat. Dengan pendekatan seperti itu, bangsa Arab-Islam tidak kehilangan jati dirinya dan pada saat yang sama dapat dengan mudah bergaul dengan peradaban bangsa lain.

Lantas apa sumbangan yang orisinil dari al-Jâbirî? Saya berpendapat bahwa pemikiran al-Jâbirî adalah salah satu jawaban atas kegelishan intelektual dari krisis Arab kontemporer dan juga dunia Islam di berbagai belahan dunia saat ini. Dengan pendekatan yang terkesan eklektik, al-Jâbirî berhasil “membongkar” sistem berpikir Arab-Islam yang selama ratusan tahun telah memengaruhi perjalanan peradaban Arab-Islam. Dengan demikian, kajian yang ditulis oleh Dr. Abdul Mukti Ro’uf mengenai pemikiran Muhammad Abid al-Jâbirî relevan dengan problem perdaban dunia Islam kontemporer. Karya ini sepatutnya menjadi rujukan dalam melihat dinamika pemikiran Islam kontemporer, termasuk di Indonesia.[]

Pengantar Penulis

Bismillah wa al-Hamdulillah wa la haula wala quwwata illa billah.

Hanya kepada Allah SWT penulis sandarkan dan pasrahkan atas seluruh ikhtiar hingga buku ini tersaji di hadapan pembaca. Buku ini berasal dari disertasi penulis di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang mengkaji tentang pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri tentang warisan intelektual Arab-Islam. Mengapa tokoh pemikir Arab-Islam kontemporer ini begitu penting sehingga pemikirannya terutama yang berkaitan tentang turath menjadi kajian dalam buku ini? Salah satu jawabannya adalah karena ia menyentuh "jantung" problematika pemikiran dan peradaban kontemporer Islam, yaitu sistem pimikiran (epistemologi) yang menjadi konsep kunci pada setiap peradaban manusia. Buku ini "berambisi" untuk menguak persoalan-persoalan mendasar tentang keterpurukan dunia Islam di hadapan dunia Barat pada satu sisi dan merumuskan sistem pengetahuan dan metodologi untuk meraih kebangkitan dengan menjadikan pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri sebagai alternatif untuk menjawab problematika kontemporer Islam. Tentu saja, buku ini bukan "obat mujarab" untuk menyembuhkan aneka penyakit dari pemikiran Islam kontemporer. Buku ini disiapkan sebagai salah satu "sudut pandang" dari sekian sudut pandang sudut pandang yang lain.

Tentu saja, karya ini tidak akan selesai tanpa arahan, bimbingan, koreksi dari banyak pihak terutama dari promotor sekaligus cendikiawan Islam Indonesia Prof. DR. Azyumardi Azra MA dan Prof. DR. Amsal Bakhtiar MA. Di tengah kesibukannya yang padat, keduanya telah banyak meluangkan waktu dan pemikirannya untuk menunjukkan jalan ke arah penulisan karya yang baik, berkelas, dan berguna. Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada Prof. DR. Masykuri Abdillah, selaku Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memfasilitasi iklim riset yang menantang, menggairahkan, dan menyenangkan. Tidak luput ucapan terima kasih kepada keluarga tercinta. Tanpa keikhlasan dan energi cinta dari keluarga tidak mungkin karya ini akan lahir. Kepada isteri tercinta Khillatunnisa' dan tiga putra-putri penulis, Aini Zakiyah Fitri, Zaky Fikri Kamali, dan Azkia Dinda Kamila. Keempatnya telah berjasa tanpa tanda jasa atas rampungnya penulisan karya ini. Penghargaan dan apresiasi yang tulus harus saya sampaikan kepada sejumlah kawan yang saya sebut sebagai "komunitas intelektual" yang sering nongkrong di teras kantin SPs tanpa kenal lelah untuk menemukan "kesimpulan besar" dan pilihan metode yang tepat dalam menelaah topik risetnya.

Terakhir, tanpa bantuan sahabat Ahkmad Fikri AF dan saudara Ahmala dari Penerbit LKiS Yogyakarta, buku ini tidak mungkin terbit dan beredar di hadapan pembaca. Kepada mereka saya berdoa agar seluruh amal baik mereka menjadi tabungan yang bermanfaat di dunia dan akhirat.

Akhirnya, semoga buku ini menjadi "ikhtiar intelektual" yang akan terus memicu gairah pengkajian untuk kepentingan perkembangan keilmuan Islam khusunya dan perkembangan ilmu-ilmu kemanusiaan yang berguna baik secara teoritik maupun praktis.

Wawallahu al-Muwafiq ila Aqwam al-Thariq.

Wassalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh.

Ciputat, Maret 2017

DAFTAR BAGAN, TABEL, DAN GAMBAR

Bagan 1	Proses Terbentuknya Nalar Arab ___84
Bagan 2	Formasi Akal Arab menurut al-Jâbirî ___84
Bagan 3	Tiga Otoritas dalam Nalar *Bayânî* ___104
Bagan 4	Teori Penalaran terhadap *Nas* ___136
Bagan 5	Golongan Pendukung *Maqâsid as-Syarî'ah* ___138
Bagan 6	Posisi al-Jâbirî: dari *Bayân* dan *'Irfân* ke *Burhân* Sentris ___145
Bagan 7	Alur Berpikir Pembacaan Kontempoprer dalam Membaca *Turâth* ___154
Bagan 8	Model Pendekatan Salaf terhadap *Turâth* dan Kritik al-Jâbirî ___165
Bagan 9	Model Pendekatan Marxis terhadap *Turâth* dan Kritik al-Jâbirî ___172
Bagan 10	Model Pendekatan Liberal terhadap *Turâth* dan Kritik al-Jâbirî ___183
Bagan 11	Sketsa Basis Teoretik Muhammad Abid al-Jâbirî ___197
Bagan 12	Skema Mekanisme Kebangkitan Menurut al-Jâbirî ___241
Bagan 13	Skema Pendekatan Studi Islam Charles Josep Adams ___247

Bagan 14 Skema Pengembangan Model Epistemologi al-Jâbirî dalam Pendekatan *al-Ta’wîl al-‘ilmî* Amin Abdullah ___250

Bagan 15 Pengaruh Pemikiran al-Jâbirî terhadap Gerakan dan Pemikiran Islam di Indonesia ___267

Bagan 16 Era Kodifikasi dan Terbentuknya Nalar Arab Menurut al-Jâbirî ___279

Tabel 1 Perbandingan Kekuasaan Akal dan Fungsi Wahyu dalam Aliran Kalam ___97

Tabel 2 Model Epistemologi *Bayânî* ___100

Tabel 3 Skema Qiyâs ‘Irfânî pada Contoh QS. al-Rahmân,19-22 dalam Versi Syî’ah ___112

Tabel 4 Skema Qiyâs ‘Irfânî pada Contoh QS. al-Rahmân, 19-22 dalam Versi al-Quhairî ___113

Tabel 5 Model Epistemologi *‘Irfânî* ___116

Tabel 6 Model Epistemologi *Burhânî* ___143

Tabel 7 Perbandingan Pendekatan terhadap *Turâth* ___184

Gambar 1 Peta Timur Tengah Pasca “The June 1967 War” ___21

Gambar 2 Segitiga Reformasi *Turâth* Hassan Hanafî ___52

DAFTAR ISI

Kata Pengantar oleh: Prof. Dr. Azyumardi Azra, CBE ___v
Pengantar Penulis ___ix
Daftar Bagan, Tabel, dan Gambar ___xi
Daftar Isi ___xiii

BAB I PENDAHULUAN ___1

BAB II PROBLEMATIKA *TURATH* DAN MODERNITAS PASCA KEKALAHAN ARAB 1967: KONSEPTUALISASI, TEORETISASI, DAN PEMETAAN ___21
A. *Turâth*: Beberapa Konsep Kunci ___21
B. Pendekatan terhadap *Turâth:* Trend Pemikiran Islam Kontemporer ___31
  1. Pendekatan Ideal-Totalistik ___35
  2. Pendekatan Transformatif ___38
  3. Pendekatan Reformistik ___47

BAB III POTRET HISTORIS DAN INTELEKTUAL MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI ___59
A.Intelektualisme Islam di Maroko ___60
B. Konteks Sosial dan Geneologi Pemikiran al-Jâbiri ___64
C. Sketsa Karya-karya al-Jâbiri ___73

BAB IV KRITIK NALAR ARAB DAN PROBLEMATIKA *TURATH* DALAM PEMIKIRAN MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI ___79
A.Proyek Kritik Nalar al-Jâbirî: Kerangka Umum ___79
B.Nalar *Bayânî* dan Pemahaman atas *Turâth* ___85
1. Definisi, Sejarah, dan Metode ___85
2. Tiga Konsep Kunci ___92
3. Beberapa Konsekuensi ___102
4. Nalar *Bayânî* dan *Turâth*: Posisi al-Jâbiri ___104
C.Nalar *Irfânî* dan Pemahaman atas *Turâth* ___106
1. Definisi, Sejarah, dan Metode ___106
2. Konsep *Zâhir-Bâtin* ___110
3. Nalar *'Irfânî* dan *Turâth*: Posisi al-Jâbiri ___117
D.Nalar *Burhânî* dan Pemahaman atas *Turâth* ___118
1. Definisi, Sejarah, dan Metode ___118
2. *Burhânî* di Wilayah Mashriq dan Maghrib: Telaah Metodologi ___122
3. Karakteristik Nalar *Burhânî* ___141
4. Nalar *Burhânî* dan *Turâth*: Posisi al-Jâbiri ___144
E. Relasi Kuasa dan Sistem Pengetahuan ___146

BAB V KRITIK MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI TERHADAP BEBERAPA PENDEKATAN ATAS *TURATH* ___149
A. Kerangka Umum Pembacaan Kontemporer atas *Turâth* ___149
B. Kritik Terhadap Pendekatan Salaf ___155
C. Kritik Terhadap Pendekatan Marxis ___165
D. Kritik Terhadap Pendekatan Liberal ___172
E. Analisa atas Kritik al-Jâbirî: Tinjauan Hermeneutika Gadamer ___184

BAB VI KONTRIBUSI METODOLOGIS MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI TERHADAP PEMBACAAN ATAS *TURATH* UNTUK KEBANGKITAN PEMIKIRAN DAN PERADABAN ARAB-ISLAM ___189
A.Basis Metodologi Pemikiran al-Jâbirî ___189
B.Metode Dekonstruksi-Rekonstruksi dan Penerapannya terhadap *Turâth* Arab-Islam ___197
C. Pendekatan Strukturalis, Analisa Sejarah, dan Kritik Ideologi ___215
1. Pendekatan Strukturalis ___217

2. Analisa Sejarah ___222
3. Kritik Ideologi ___229
D. Mekanisme Kebangkitan Arab-Islam ___233
E. Kontribusi Epistemologi al-Jâbirî terhadap Perkembangan Studi Islam Kontemporer: Perspektif Sosiologi Pengetahuan ___242
1. Problematikia dan Tantangan Studi Islam ___244
2. Model Epistemologi al-Jâbiri ___247
F. Relevansi Pemikiran al-Jâbirî dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia ___252

BAB VII KRITIK ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI ___269
A. Akal, Rasionalisme, dan Kebangkitan Arab ___270
B. Problem Era Kodifikasi *('asr al-Tadwîn*) ___277
C. Konsep Retakan Epistemologis (*al-Qat'iyyah al-Ma'rîfiyyah*) ___285

BAB VIII PENUTUP ___293

DAFTAR PUSTAKA ___299
GLOSARI ___329
TENTANG PENULIS ___337

BAB I
PENDAHULUAN

Persoalan *turâth*,[1] tepatnya bagaimana ia dibaca (*kaifa nata'âmal ma'aat-Turâth*) telah menjadi persoalan peradaban Arab-Islam terutama pascakekalahan bangsa Arab oleh Israel pada tahun 1967.[2] Studi Michaelle Browers menunjukkan bahwa dampak dari peristiwa itu membawa kepada diskusi yang lebih intens di kalangan intelektual Arab-Islam tentang

---

[1] Meskipun ini istilah Arab, selanjutnya penulis akan menulisnya dengan '*turâth*' (bukan *at-Turâth* dengan tambahan "al") karena ia ditulis dalam keseluruhan Bahasa Indonesia yang tidak memiliki makna gramatikal sebagaimana dalam Bahasa Arab. Kecuali jika ditulis dalam rangkaian kalimat berbahasa Arab seperti *at-Turâth wa al-Hadâthah*. Dan itu lazim ditemukan dalam tulisan-tulisan yang umumnya menggunakan bahasa selain Bahasa Arab seperti Inggris dan Indonesia.

[2] Baca lebih lanjut dua tulisan Ibrahim Abû Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London: Pluto Press, 2004), 43-45; "Contemporary Islamic Intellectual History: A Theoretical Perspective", *Islamic Studies*, Vol. 44, No. 4 (Winter, 2005), 503-526. http://www.jstor.org/stable/20838990 (Diakses 23 Juli, 2014), "Islamic Resurgence and The Problematic of Tradition in The Modern Arab World: The Contemporary Academic Debate", *Islamic Studies*, Vol. 34, No. 1 (Spring, 1995), 43-66. http://www.jstor.org/stable/20840194 (Diakses 16 Juni, 2014). Bandingkan dengan, Israel Gershoni, "Trends and Issues in Contemporary Arab Thought by Issa J. Boullata", *Middle Eastern Studies*, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1992), 609-616. http://www.jstor.org/stable/4283517 (Diakses 16 Juni, 2014), Yudian Wahyudi, *TheSlogan "Back To The Qur'ân and Sunna": A Comparative Study of The Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jâbirî, and Nurcholish Madjid*. Disertation, (Canada: The Institute of Islamic Studies McGill University Montral, 2012), 120.

wacana demokrasi, masyarakat sipil, globalisasi, dan sekularisme.[3] Diskusi dan perdebatan tentang *turâth* kemudian diarahkan untuk memajukan kembali kegemilangan dunia Islam dalam bidang ilmu pengetahuan dengan menjadikan kritik internal sebagai titik tolak untuk menyambut kebangkitan kembali dunia Islam (*Islamic resurgence*), yakni bagaimana bersikap terhadap tradisi (*at-Turâth*) dan modernitas (*al-Hadâtsah*)[4] sebagai diskursus utama dengan beberapa pilihan; menitikberatkan pada *turâth*, mengutamakan modernitas, ataukah berdiri di tengah antara *turâth* dan modernitas?[5]

Kenapa dunia Arab harus membicarakan kembali tradisinya sendiri dan pada saat yang sama harus membicarakan modernitas? Sâdiq Jalâl al-'Azm menyebut peristiwa 1967 itu seperti halilintar di siang bolong yang telah mengubah orientasi karir intelektualnya. Dalam salah satu wawancara ia pernah mengatakan: *"I found myself suddenly preoccupied with writing about and debating direct political questions which I never dreamed would be a concern of mine."*[6] Lantas, keterkejutan al-'Azm dituangkan dalam dua karyanya: *an-Naqd ad-Dhâtî Ba'da al-Hazîmah* dan *Naqd al-Fikr ad-Dînî*, dimana karya tersebut diasumsikan sebagai dimulainya era baru pemikiran Arab kontemporer.

---

[3] Michaelle Browers, "Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History by Ibrahim M. Abu-Rabi", *Middle East Journal*, Vol. 58, No. 3 (Summer, 2004), 527-529. http://www.jstor.org/stable/4330054. (Diakses 16 Juni 2014)

[4] Istilah modernitas sering digunakan dalam termenologi pemikiran Arab kontemporer dengan berbagai varian antara lain, *al-Hadâthah*, *al-Jadîd*, *al-Mu'âsirah*, *at-Tajdîd*. Lihat, Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *at-Turâth wa al-Hadâthah, Dirâsât wa Munâqashât* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdahal 'Arabiyah, 1991), Hassan Hanafî, *at-Turâth wa at-Tajdîd:Mauqifunâ min at-Turâth al-Qadîm* (Bairut: Al-Muassasah al-Jam'iyyah li ad-Dirâsâh wa at-Nashr wa at-Tauzî'), A.H. Jidah, *al-Asâlah wa al-Hadâthah fî Takwîn al-Fikr al-Arab an-Naqd al-Hadîth,* A.D. Umari, *at-Turâth wa al-Mu'âsirah*.

[5] Lihat, Muhammad Ali, "Antara Fundamentalisme dan Relativisme Agama: Menelaah Gagasan Pembaharuan Islam Abd. Moqsith Ghazali", *Titik Temu: Jurnal Dialog Peradaban* (Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2012), 6.

[6] Wawancara dilakukan oleh Ghada Talhami dalam, *Arab Studies Quarterly*, Summer 1996.

Dalam mencermati persoalan kontemporer ini[7], para ahli telah melakukan pemetaan konseptual dan tipologi gerakan pemikiran yang muncul di era ini terutama dalam menghadapi diskursus intelektual tentang tradisi (*at-Turâth*) dan modernitas (*al-Hadâtsah*). Kajian Ibrahim Abû Rabi’,[8] Issa J. Boullata,[9] Abdullah Saeed,[10] Amin Abdullah,[11] dan Israel Gershoni,[12] untuk menyebut beberapa nama, setidaknya menunjukkan perdebatan dan respons pemikir Islam atas *turâth*.[13] Inti perdebatan itu adalah bagaimana memahami ulang tentang tradisi dalam Islam di tengah-tengah arus besar modernisasi.[14]

---

[7] Yang dimaksud dengan era kontemporer (*al-Mu‘âsirah*) di sini adalah kelanjutan dari modernitas (*al-Hadâthah*) dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri. Lihat, Kemal K. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York: Routledge, 1982), 13. Lihat juga, Qustantine Zurayq, “an-Nahj al-‘Asr; Muhtawah wa Huwiyyatuh, Ijâbiyatuh wa Salbiyatuh”, dalam jurnal *al-Mustaqbal al-‘Arabî*, No. 69, Nopember 1984, 105. Bandingkan dengan pendapat A. Laroui yang dikutip Ibrahim M. Abû Rabi’, “The Arab World” dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 1996), 1085.

[8] Ibrahim Abû Rabi’, “Contemporary Islamic Intellectual History: A Theoretical Perspective”, *Islamic Studies*, Vol. 44, No. 4 (Winter, 2005), 503-526. http://www.jstor.org/stable/20838990 (Diakses 16 Juni, 2014).

[9] Issa J. Boulta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: State University of New York Press, 1990).

[10] Abdullah Saeed, “Trends In Contemporary Islam: A Prelimenary Attempt at a Classification”, *The Muslim Word*, Volume 97, (Juli 2007), 396.

[11] Amin Abdullah, *Falsafah Kalam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 31.

[12] Israel Gershoni, “Trends and Issues in Contemporary Arab Thought by Issa J. Boullata”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 28, No. 3 (Jul.,1992), 609-616. http://www.jstor.org/stable/4283517 (Diakses 16 Juni, 2014)

[13] Jûrjî Tarâbîshî berkesimpulan bahwa keragaman model pembacaan *turâth* yang diketengahkan oleh pemikir Arab kontemporer tersebut semuanya justru berakhir pada pemenggalan *turâth* itu sendiri (*madhbahah at-turâth*). Lihat, Jûrjî Tarâbîshî, *Madbahah at-Turâth fî at-Thaqâfah al-‘Arabiyyah al-Mu‘âsirah* (London: Dâr al-Sâqî, 1993), 92.

[14] Armando Salvatore, “Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West”, dalam Armando Salvatore dan Martin van Bruinessen, *Islam and Modernity Key Issues and Debates* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 3-4. Bandingkan dengan, Issa J. Boullata, “Arabs Face the Modern World: Religious, Cultural, and Political Responses to the West by Nissim Rejwan”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 3 (Aug, 1999), 465-467. http://www.jstor.org/stable/176230 (Diakses 12 Pebruari, 2015).

Beberapa pertanyaan kritis diajukan dan dirumuskan untuk menemukan relasi ideal; bagaimana bisa hidup sesuai dengan tuntutan teks agama di satu pihak, tetapi di pihak lain dapat menempatkan diri secara seimbang dengan perkembangan-perkembangan kemanusiaan, bagaimana di satu pihak bisa terus menyesuaikan diri dengan perubahan tetapi di pihak lain tetap menjadi muslim yang baik, bagaimana menjadi autentik sekaligus menjadi modern, bagaimana berubah, tetapi tetap berpegang pada asas-asas pokok yang ditetapkan oleh agama, bagaimana menjaga keseimbangan antara *al-Asâlah* (autentisitas) dan *al-Hadâtsah* (modernitas) sekaligus.[15]

Dalam pemikiran Barat, terdapat dua teori yang bertentangan tentang relasi modernitas dan agama.[16] Yang pertama menolak menyatukan keduanya. Sedangkan yang kedua berpendapat sebaliknya. Teori pertama mengatakan bahwa agama adalah fenomena tradisional yang pada akhirnya akan menurun, termarjinalisasi oleh proses modernisasi, industrialisasi, urbanisasi, dan pendidikan yang masif. Bahkan, para pendukung fanatik teori ini mengatakan bahwa agama tidak dapat disatukan dengan modernitas (*they just don't mix!*). Kajian Anthony Giddens,[17] Alan Aldridge,[18] Pippa Norris, Ronald

---

[15] Pertanyaan-pertanyaan seperti itu umumnya diajukan oleh para pemikir kontemporer untuk menemukan konsep tentang autentisitas (*al-salâh*) dan modernitas (*al-Hadâthah).* Untuk menyebutkan beberapa contoh, lihat antara lain, Hassan Hanafî, *at-Turâth wa-at-Tajdîd Mauqifuna min at-Turâth al-Qadîm* (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li ad-Dirâsât an-Nasr wa-at-Tauzî', 1992), Adonis, *Al-Islâm wa-al-Hadâthah: Nadwat Mawâqif* (London: Dâr as-Sâqî, 1990), Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Nahnu wa-at-Turâth* (Beirut: Dar at-Tanwîr, 1985), *at-Turâth wa-al-Hadâthah.* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991). Bandingkan dengan, Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, (Colorado: Weshriew Press, 1997), 13-18.

[16] Membandingkan pemikiran Barat tentang relasi modernitas dan agama dengan pemikiran Islam kontemporer tentang relasi antara tradisi dan modernitas dianggap memiliki signifikansi karena alasan bahwa yang dimaksud dengan *turâth* dalam kajian ini selalu berkaitan dengan pemikiran keagamaan, bahkan dalam batas-batas tertentu dengan agama itu sendiri.

[17] Anthony Giddens, *Profiles and Critiques in Social Theory* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982), 120.

[18] Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World* (Cambridge: Polity, 2008), 70.

Inglehart,[19] Armando Salvatore dan Dale F. Eickelman[20] menjelaskan tesis ini.

Yang kedua sebaliknya, Juergensmeyer mengatakan bahwa telah terjadi kebangkitan agama-agama di seluruh belahan dunia akibat terjadinya krisis kepercayaan terhadap nasionalisme sekuler.[21] Charles Davis juga membuktikan bahwa agama dalam arus modern menjadi kekuatan signifikan dalam aspek kehidupan ekonomi, sosial, politik, dan budaya.[22]

Dalam pemikiran Islam, juga terdapat keragaman respons atas masalah tersebut terutama dalam memperlakukan *turâth*.[23] Akber S. Ahmed dalam karyanya, *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise,* setidaknya memberikan gambaran umum tentang bagaimana para sarjana muslim khususnya yang bermukim di Inggris mengidentifikasi diri dalam merespons problem-problem

---

[19] Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 133-158.

[20] Armando Salvatore and Dale F. Eickelman, "Discussing Islam and Modernity", *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 34, No. 1 (Summer, 2000), 41-46.http://www.jstor.org/stable/23061665 (Diakses 16 Juni, 2014).

[21] Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State Comparative Studies in Religion and Society* (California: University of California Press, 1993), 1-2.

[22] Charles Davis, *Religion and The Making Society: Essays in Social Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 3.

[23] Keragaman pendapat itu dapat dilihat misalnya dalam kajian yang dilakukan oleh Issa J. Boullata, "The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World by Muhammad 'Abid al-Jâbirî." *Review of Middle East Studies*, Vol. 46, No. 2 (Winter, 2012), 234-236. http://www.jstor.org/stable/41940900 (Diakses 07 September, 2014). Bandingkan dengan, As'ad Abû Khalîl, "A New Arab Ideology?: The Rejuvenation of Arab Nationalism." *Middle East Journal*, Vol. 46, No. 1 (Winter, 1992), 22-36. http://www.jstor.org/stable/4328391 (Diakses 03 November, 2014), Richard H. Pfaff, "The Function of Arab Nationalism." *Comparative Politics*, Vol. 2, No. 2 (Jan., 1970), 147-167.http://www.jstor.org/stable/421276 (Diakses 03 November, 2014), Rashid Khalidi, "Arab Nationalism: Historical Problems in the Literature." *The American Historical Review*, Vol. 96, No. 5 (Dec., 1991), 1363-1373. http://www.jstor.org/stable/2165275 (Diakses 03 November, 2014). Lihat juga, Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 311-320.

kontemporer secara umum dan terutama menyangkut *turâth* dan respons mereka terhadap modernitas.[24] Sebut saja mazhab tradisionalis atau neotradisionalis yang lebih berorientasi pada aspek esoteris-sufistik, dengan menghargai *turâth* tanpa kritik. Kecenderungan itu dapat dilihat pada pemikiran Seyyed Hossein Nasr,[25] Seyyed Muhammad Naquib al-Attas,[26] dan Ismâ'îl Râji' al-Farûqî.[27] Nasr dan al-Attas misalnya, meyakini bahwa *turâth* tidak perlu dibaca ulang. Ia hanya perlu dinyatakan ulang.[28] Menurut al-Attas, dalam Islam tidak mengenal era klasik, pertengahan, modern, dan post-modern. Sehingga tidak perlu dipertentangkan antara *turâth* dan modernitas (*al-Hadâtsah*).[29] Dalam bahasa lain,

---

[24] Pandangan Akber S. Ahmed digunakan untuk memberikan perspektif umum atas keragaman respons sarjana muslim pada kurun waktu tertentu dan dalam suatu kawasan tertentu, dalam hal ini adalah Inggris yang dapat mewakili peradaban modern Eropa. Pandangan serupa banyak dikemukakan para ahli lainnya. Lihat misalnya, Ibrahim M. Abû Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in The Modern Arab World* (New York: State University of New York Press, 1996) bab 1, 2, dan 8., Sabry Hafez, "Edward Said's Intellectual Legacy in The Arab World." *Journal of Palestine Studies*, Vol. 33, No. 3 (Spring, 2004), 76-90. http://www.jstor.org/stable/10.1525/jps.2004.33.3.076 (Diakses 03 November, 2014).

[25] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: 1987), 15. Bandingkan dengan, Gail Minault, "Traditional Islam in the Modern World by Seyyed Hossein Nasr" *Middle East Journal*, Vol. 42, No. 1 (Winter, 1988), 130-131. http://www.jstor.org/stable/4327707 (Diakses 16 Pebruari, 2015), Constant Hames, "Traditional Islam in the Modern World by Seyyed Hossein Nasr", *Archives de sciences sociales des religions*, 37 Année, No. 80 (Oct.-Dec., 1992), 282. http://www.jstor.org/stable/30128648 (Diakses 16 Pebruari, 2015).

[26] Seyyed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjât al-Siddîq of Nur ad-Dîn ar-Ranîrî* (Kuala Lumpur: 1986), 465. Lihat juga pada karyanya yang lain, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islammic Thought and Civilization, 1993), 133.

[27] Ismâ'îl Râji al-Farûqî, *Islamization of Knowledge, General Principle and Work Plan* (Virginia: IIT, 1995), 37.

[28] Lihat Seyyed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjât al-Siddîq of Nur al-Dîn al-Ranîrî*. (Kuala Lumpur: 1986), 465., Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: 1987), 15. Bandingkan dengan karyanya yang lain, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islammic Thought and Civilization, 1993), 133.

[29] Seyyed Muhammad Naquib Al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007),

kecenderungan ini ingin mengatakan bahwa tidak ada konsep yang baru lebih baik dari yang lama atau yang baru pasti lebih baik dari yang lama. Konsekuensinya, modernitas yang diposisikan sebagai ‘yang baru’ (*al-Hadâtsah*) tidak bisa dikatakan lebih baik dari *turâth* yang diposisikan sebagai ‘yang lama’ (*al-Qadîm*).

Berbeda dengan mazhab tradisionalis, golongan literalis-salafi yang memandang *turâth* tidak lagi relevan dalam memahami Islam dan realitas umat Islam. Kajian Khaled Abou El Fadl[30] menunjukkan bahwa kelompok ini tidak berminat untuk mereguk kekayaan peninggalan peradaban Islam masa lalu sambil memandang sebelah mata terhadap orientasi rasional intelektualisme kritis. Ada kesan penentangan yang cukup kuat terhadap Barat, tetapi di sisi lain mereka juga lekat dengan cara-cara berpikir yang tersegmentasi, mengabaikan penelaahan kualitas-kualitas kemanusiaan yang mendasar, serta mencampakkan perspektif historisitas ajaran agama.[31] Kelompok ini dalam kajian Haidar Nasir,[32] disebut sebagai kelompok Islam syariat yang memiliki perspektif integralisme, yaitu suatu pandangan dunia yang mengatakan bahwa Islam sebagai wahyu Allah yang sempurna. Maka gagasan kebangkitan Islam hanya dimungkinkan jika kembali kepada al-Qur’ân dan Sunnah (*ar-Rujû’ ilâ al-Qur’ân wa as-Sunnah*).[33] Secara umum, pemikiran model ini dapat dirujuk kepada Muhammad Rashîd Ridlâ’ (1865-1935), Hasan al-Bannâ’ (1906-1949), Sayyid Quthb (1906-1966), dan Abû A‘lâ al-Maudûdî (1903-1979).

---

[30] Khaled Abou El Fadl, *Speaking In Gods Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2003), 20.

[31] Mutohharun Jinan, “Dilema Gerakan Pemurnian Islam”, *Ishraqi*, Vol. IV Nomor 1, (Januari-Juni 2008), 65.

[32] Haidar Nasir, *Islam Syari’at, Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2013), 67-86.

[33] Kajian lebih lanjut dalam soal ini lihat, Yudian Wahyudi, *TheSlogan “Back To The Qur’ân and Sunna”: A Comparative Study of The Responses of Hasan Hanafi, Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, and Nurcholish Madjid*, Disertation. (Canada: The Institute of Islamic Studies McGill University Montral , 2012).

Mazhab tradisionalis dan salafi[34] cukup mendapat perhatian kelompok modernis yang berkeyakinan perlunya 'meminjam Barat' dalam memahami *turâth*.[35] Dalam studi Khalif Mu'ammar Haris,[36] orang-orang seperti Fazlur Rahmân (1919-1988), Muhammad Arkoun (1928-2010), Adonis (L. 1930), dan Hassan Hanafî (L. 1935) berada di barisan kelompok ini.[37] Luthfi Assyaukanie[38] membagi pandangan pemikir muslim kontemporer terhadap *turâth* dan modernitas menjadi tiga tipologi besar;[39] transformatik, reformistik,

---

[34] Penulis membedakan istilah "salaf", "salafiyah" (salaifisme), dan "salafi" sebagaimana dijelaskan dalam bab IV.

[35] Lihat Akber S. Ahmed, *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise* (New York: Routledge, 1992), 158-167. Selain Akber S. Ahmed, banyak para ahli yang melakukan katagorisasi dan kecenderungan isu pemikiran Islam kontemporer yang dikembangkan. Lebih lengkap lihat misalnya, Muzaffar Iqbal, "Islam and Muslims in the Twenty-First Century: Preliminary Thoughts on a Research Agenda", *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 3 (Autumn 2003), 503-508.http://www.jstor.org/stable/20837289 (Diakses 16 Juni, 2014). Bandingkan dengan, Adis Duderija, "Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims", *Arab Law Quarterly*, Vol. 21, No. 4 (2007), 341-363. "http://www.jstor.org/stable/27650599 (Diakses 16 Juni, 2014), Shahrough Akhavi, "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Quthb and Hassan Hanafî", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 3 (Aug., 1997), 377-401. http://www.jstor.org/stable/164586 (Diakses 16 Juni, 2014).

[36] Khalif Mu'ammar Haris, "Pandangan Islam Terhadap Tradisi dan Kemodenan," *Jurnal Hadhârî* 4 (1) (2012), 23-48. www.ukm.my/jhadhari (Diakses 2 Maret, 2015).

[37] Menurut penulis, penempatan Haris dalam konteks kajian tentang respons terhadap *turâth*, dianggap belum memadai jika dibandingkan dengan tipologisasi yang dilakukan oleh Issa J. Boullata. Lihat, Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought...,* 11-85.

[38] A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," Jurnal *Paramadina*, vol. 1, (1998), 61. Bandingkan dengan Charels Cruzman (Ed.) dalam *Liberal Islam: A Sourcbook* yang membagi tipologi pemikiran (tradisi) Islam menjadi tiga, "Islam adat" (*customary Islam*), "Islam revivalis" (*revivalist Islam*), dan "Islam liberal" (*liberal Islam*). Lihat juga, Mansur Fakih, *Jalan Lain, Manifesto Intelektual Organik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 248-255.

[39] Sebagai perbandingan, al-Jâbirî membaginya menjadi tiga kelompok, model pembacaan kaum fundamentalis, kaum liberal dan kaum Marxis. Lebih rinci lihat, al-Jâbirî, *Arab Islamic-philosophy: a Contemporary Critique the Centre for Middle Eastern Studies*(Austin: The University of Texas, 199), 9-11. Lihat juga

dan ideal-totalistik[40] yang sering dipadankan dengan kelompok "fundamentalis".

Muhammad 'Abid al-Jâbirî (1935-2010) (selanjutnya akan ditulis al-Jâbirî), seorang filsuf kontemporer kelahiran Maroko memiliki pandangan yang lebih filosofis dengan menekankan aspek epistemologi dalam membaca *turâth* sebagai problem kontemporer Arab-Islam.

Dalam kajian Luthfi,[41] al-Jâbirî adalah pemikir yang mewakili aliran reformistik yang mengusung metode dekonstruktif[42] dalam memandang *turâth*.[43] Selain al-Jâbirî, Luthfi memasukkan Muhammad Arkoun sealiran dengannya. Dalam iklim intelektual Arab-Islam yang cenderung berorientasi kepada teks, karya-karya al-Jâbirî memberikan alternatif baru dengan menekankan pada pembacaan secara tri-

---

pendapat Issa J. Boullata yang membagi kecenderungan pemikiran Arab modern ini ke dalam tiga katagori; (1) *Islamic Traditionalist*; (2) *Western Liberal*, dan (3) *Leftist Radical*. Lihat, Ibrahim M. Abû Rabi', "Religion and Culture in The ModernArab World: Reflections on Hisham Sharabi, (Ed.) "The Next Arab Decade: Alternative Futures," http://www.jstor.org/stable/20839972 (Diakses 03 November, 2014)

[40] Kelompok yang disebut terakhir sering dipadankan dengan istilah "fundamentalis" dalam pengertian mereka yang percaya terhadap ajaran-ajaran dasar saja yaitu al-Qur'ân dan as-Sunnah. Lihat, Adis Duderija, "Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims", *Arab Law Quarterly*, Vol. 21, No. 4 (2007), 341-363. http://www.jstor.org/stable/27650599 (Diakses 16 Juni, 2014).

[41] Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal *Paramadina*, vol. 1, (1998), 61.

[42] Salah satu tujuan dari metode dekonstruksi adalah untuk menunjukkan ketidak-berhasilan upaya penghadiran kebenaran absolut dan ingin 'menelanjangi' agenda tersembunyi yang mengandung banyak kelemahan dan ketimpangan di balik teks-teks. Teori ini dapat dirujuk kepada pemkiran filsuf Perancis Jacues Derrida (1930-2004). Lihat, Christoper Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 68. Bandingkan dengan, F. Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007), 34-35.

[43] Pengelompokan al-Jâbirî ke dalam pemikir dekonstruksionis (*at-Tafkîk*) dapat ditelusuri dari ungkapan al-Jâbirî sendiri. Lihat, al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991), 50.

dimensional terhadap masa lalu Arab.[44] Posisi intelektual al-Jâbirî dalam persoalan *turâth* sering dipuji tetapi juga banyak dikritik. Satu sisi ia dianggap sebagai "pendobrak" atas nalar Arab-Islam yang terlampau tekstual dan sufistik dan karenanya kurang adaptif terhadap gagasan kemajuan. Pada saat yang sama ia terjebak pada nalar Barat yang dianggap asing bagi jati diri peradaban Islam.

Kajian ini berfokus pada pemikiran al-Jâbirî tentang *turâth.* Lebih jelasnya, kajian ini mengurai tiga permasalah utama: *pertama*, mengenai pemikiran al-Jâbirî tentang problematika *turâth* sebagai wacana Arab-Islam kontemporer; *kedua*, melihat posisi pemikiran al-Jâbirî dalam pemetaan pemikiran Islam kontemporer pasca 1967; ketiga, mendedah kontribusi dan implikasi pemikiran al-Jâbirî tentang problematika *turâth* terhadap gagasan dan gerakan kebangkitan Arab-Islam kontemporer?

Kajian pemikiran al-Jâbirî ini secara umum bertujuan untuk menganalisis sejauh mana *turâth* dapat memberikan alternatif dan kontribusi paradigmatik dalam tren pemikiran Islam kontemporer (*trend of contemporary islamic thought)*. Selama ini, kajian kritis terhadap *turâth* Islam, tepatnya teks-teks keagamaan yang sudah mapan sering dianggap blunder dan tabu bagi eksistensi keagamaan seseorang. *Turâth*, dalam pengertiannya sebagai tafsir atas agama, bagi sebagian muslim paralel dengan agama itu sendiri. Sedangkan agama sering dipadankan dengan bunyi teks dan teks sama dengan agama, sehingga "mengotak-atik" tradisi sering dianggap mengganggu agama. Problematika ini muncul karena adanya kegagalan pembaca teks yang tidak mengaitkannya dengan konteks,[45] akibat dari cara pandang demikian, keilmuan dalam Islam berjalan lambat.[46]

---

[44] al-Jâbirî bermaksud membaca teks secara strukturalis, historis, dan ideologis sekaligus. Lihat, al-Jâbirî, *at-Turâth wal al-Hadâthah...,* 32. Bandingkan dengan Walid Harmaneh, Pengantar untuk buku al-Jâbirî, *Arab-Islamic Philosophy: a Contemporary Crtitique* (Austin: the University of Texas, 1999), xxiv.

[45] Lebih jauh, perhatikan pandangan Kuntowijoyo tentang demistifikasi. Dengan mengutip pendapat D.A. Rinkers, Kuntowijoyo berpendapat bahwa umat Islam cenderung mengadakan *mistiifcatie* agama. Demistifikasi yang dimaksud oleh

Dari sisi nilai praktis, kajian ini berupaya membangun kesadaran epistemologis dan metodologis dalam memandang setiap perubahan kesejarahan umat Islam. Karena itu, sangat mungkin untuk dijadikan sebuah pendekatan baru dalam diskursus metodologi studi Islam. Dari kesimpulan sementara, pemikiran al-Jâbirî cenderung meletakkan persoalan tradisi agama sebagai objek yang bisa didekati secara ilmiah. Sehingga, tradisi yang bersumber dari Tuhan pun tidak bisa dilepaskan prosesnya dari kesejarahan manusia.

Memang harus diakui, kajian tentang *turâth* dan kaitannya dengan modernitas dalam sudut pandang pemikiran Islam atau lebih tepatnya para sarjana muslim cukup marak terutama sejak era *nahdhah*.[47] Pertanyaan-pertanyaan tentang bagaimana seharusnya umat Islam bersikap terhadap tradisinya sendiri dan pada saat yang sama terhadap modernitas sebagai capaian peradaban yang identik dengan Barat kembali menguat di tengah-tengah umat Islam terutama setelah peristiwa kekalahan bangsa Arab oleh Israel pada tahun 1967.

Kuntowijoyo adalah gerakan intelektual untuk menghubungkan kembali teks dengan konteks supaya antara teks dan konteks ada korespondensi. Dengan demistifikasi umat akan mengenal dengan lebih baik; baik lingkungan fisik, lingkungan sosial, lingkungan simbolis, maupun lingkungan sejarah. Lihat, Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2004), 9-10.

[46] Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam" dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (ed), *Problem dan Prospek IAIN, Antalogi Pendidikan Islam* (Dapag RI, Dirjen Binbaga, 2000), 241.

[47] *Nahdah* adalah sebuah gerakan politik dan kebudayaan yang luas mendominasi periode 1850-1914 M. Bermula dari Suriah dan kemudian berkembang ke Mesir. *Nahdah* melalui penerjemahan dan vulgarisasi, mengasimilasi keberhasilan-keberhasilan peradaban Eropa yang besar, sambil menghidupkan kembali kebudayaan Arab klasik yang mendahului abad-abad dekadensi dan dominasi asing. Pendapat ini berasal dari A. Laroui yang dikutip dari Ibrahim M. Abû Rabi', "The Arab World" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 1996), 1085. Bandingkan, Ibrahim Abû Rabi', "Islam, the West and the Challenges of Modernity by Tariq Ramadan", *Islamic Studies*, Vol. 41, No. 3, (Autumn, 2002), 507-515. http://www.jstor.org/stable/20837214 (Diakses 23 Juli, 2014), Muhammad Mumtaz Ali, "The Concept of Modernization: An analysis of Contemporary Islamic Thought." *American Journal Of Islamic Science* , Vol 14. No.1, (t.t), 13-25. http: //www.iiit.org/ (Diakses 01 September, 2014).

Ibrahim Abû Rabi' (1995) dalam, *Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad 'Âbid al-Jâbirî,*[48] berusaha menjelaskan sudut epistemologi dari nalar Arab dengan menggunakan perspektif al-Jâbirî. Dalam penelitian ini dikatakan bahwa nalar Arab terlalu mengandalkan teks dalam melihat realitas. Dampaknya adalah kurangnya penghargaan terhadap perubahan. Penelitian ini belum menunjukkan secara jelas terhadap masalah *turâth* dan modernitas sebagai objek kajian.

Issa J. Boullata (1990)[49], dalam *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought,* mengulas pandangan-pandangan kritis dari sejumlah pemikir Arab kontemporer tentang isu-isu kebudayaan, warisan, sejarah dan peran perempuan Arab yang akhir-akhir ini banyak mendapat perhatian. Dari survei para pemikir itu, Boullata menyimpulkan bahwa dominasi imperialisme Barat yang disertai dengan keterbelakangan Arab dan kekalahannya dari Zionis Israel tahun 1948 dan 1967 mendorong intelektual Arab mencurahkan perhatian mereka untuk menjelaskan stagnasi dan kegagalan kebangkitan (Arab) Islam dan selanjutnya merencanakan model pengembangan yang diinginkan di masa mendatang. [50]

Kajian lain ditunjukkan oleh Armando Salvatore (1995)[51], dalam *The Rational Authenticationof Turâthin Contemporary Arab Thought:*

---

[48] Ibrahim Abû Rabi', "Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Mu%ammad'Âbid al-Jâbirî",*Islamic Studies*, Vol. 42, No. 1, (Spring, 2003), 63-95. http://www.jstor.org/stable/20837251 (Diakses 16 Juni, 2014).

[49] Issa J. Boulta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: State University of New York Press, 1990), 219.

[50] Dalam pendapat Gershoni, Certainly, the book offers a clear and concise survey of trends, themes and patterns of thought, all of which are expressed in the multi-faceted Arab thought of the recent past". Israel Gershoni, "Trends and Issues in Contemporary Arab Thought by Issa J. Boullata", *Middle Eastern Studies*, Vol. 28, No. 3, (Jul., 1992), 609-616. http://www.jstor.org/stable/4283517 (Diakses 16 Juni, 2014).

[51] Armando Salvatore, "The Rational Authentication of *Turâth* in Contemporary Arab Thought: Muhammad al-Jâbirî and Hassan Hanafî", *Moslem World*, LXXXV, (Juli-Oktober, 1995): 3-4.

Muhammad al-Jâbirî and Hassan Hanafî". Penelitian ini menunjukkan perbandingan pemikiran antara al-Jâbirî dan Hassan Hanafî dalam persoalan membaca tradisi Islam (*at-Turâth al-Islâmî)*. Namun penelitian ini kurang menunjukkan paradigma secara utuh tentang bagaimana memahami tradisi dari sudut kontemporer.

Penelitian lain yang patut diketengahkan di sini adalah disertasi Nadia Warden (2008)[52] yang berjudul, *The Problematic of Turâth in Contemporary Arab Thought: A Study of Adonis and Hassan Hanafî*. Penelitian ini menunjukkan analisa terhadap hasil pemikiran Hassan Hanafî yang oleh Nadia disebut sebagai 'Islam-modernis' dan Adonis sebagai 'sekuler-modernis'. Keduanya sependapat bahwa *turâth* harus dibaca ulang untuk kebutuhan kontemporer. Perbedaannya adalah bahwa Hassan Hanafî lebih moderat dengan menjadikan wahyu sebagai sumber otoritatif sedangkan Adonis lebih liberal dengan mendekonstruksi ayat-ayat yang menghalangi kreativitas berfikir.

Disertasi Yasmeen Daifallah dengan judul *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laraoui, Hassan Hanafî, and Muhammad 'Abid al-Jâbirî*[53] mengurai aspek-aspek pemikiran politik tiga pemikir kontemporer termasuk al-Jâbirî. Meskipun ia mengulas pemikiran al-Jâbiri, perhatiannya bukan pada masalah *turâth*.

Yudian Wahyudi juga menulis disertasi yang menyinggung pemikiran al-Jâbirî dan membandingkannya dengan pemikir lain dengan judul, *The Slogan "Back to The Qur'ân and Sunna": A Compara-*

---

[52] Nadia Warden, *The Problematic of Turâth in Contemporary Arab Thought: A Study of Adonis and Hassan Hanafî* (Canada: The Institute of Islamic Studies McGill University, 2008).

[53] Yasmeen Daifallah, *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laraoui, Hassan Hanafî, and Muhammad 'Abid al-Jâbirî*. Disertation. (Calivornia: University of California Press, 2012). Bandingkan dengan, Detlev Khalid, "La Crise des Intellectuels Arabes: Traditionalisme ou Historicisme (The Crisis of Arab Intellectuals) by Abdallah Laroui", *Islamic Studies*, Vol. 14, No. 1, (Spring, 1975), 77-80. http://www.jstor.org/stable/20846938 (Diakses 12 Pebruari, 2015).

tive Study of The Responses of HasanHanafi, Muhammad 'Abid al-Jâbiri, and Nurcholish Madjid[54], Kajiannya terpusat pada masalah-masalah 'slogan kembali al-Qur'ân dan sunnah' dengan solusi ideal di era modern dalam pandangan modernis-reformis Sunni.

A. Luthfi Assyaukanie (1998) dalam "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer"[55] menyajikan ulasan tentang tipologi para pemikir Islam kontemporer Arab dengan menempatkan al-Jâbirî sebagai dekonstruksionis dalam memahami tradisi. Kajian ini hanya terfokus pada pemetaan para pemikir Islam kontemporer dengan mengatagorisasikan masing-masing para pemikir dengan seluruh latar belakang yang mengitarinya. Kajian sejenis pernah dilakukan oleh Anouar Abdel-Malek dalam tulisannya, "Introduction âla Pensee Arabe Contemporaine". Dalam kajiannya, pemikiran Arab kontemporer ditandai dengan berbagai perspektif antara lain nasionalisme, modernisme, dan universalisme.[56]

Kontribusi lain ditulis oleh Ahmad Baso yaitu, "Postmodernisme sebagai Kritik Islam (Kontribusi Metodologis 'Kritik Nalar' Muhammad 'Abid al-Jâbirî)"[57], "Problem Islam dan Politik: Perspektif 'Kritik Nalar Politik' Muhammad 'Abid al-Jâbirî"[58], dan "Kritik Nalar al-Jâbirî: Sumber, Batas-batas, dan Manifestasi."[59] Tiga tulisan ini

---

[54] Yudian Wahyudi, "The Slogan "Back to The Qur'ân and Sunna": A Comparative Study of The Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jâbirî, and Nurcholish Madjid". *Dissertation*. (Canada: The Institute of Islamic Studies McGill University Montral, 2012).

[55] A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal *Paramadina*, vol. 1, (1998): 58-95.

[56] Anouar Abdel-Malek, "Introduction âla Pensée Arabe Contemporaine." *Civilisations*, Vol. 15, No. 1 (1965), 45-72. http://www.jstor.org/stable/41230851 (Diakses 03 November, 2014).

[57] Ahmad Baso, "Posmodernisme Sebagai Kritik Nalar, Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abid al-Jâbirî", dalam al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), IX-LIV.

[58] Ahmad Baso, "Problem Islam dan Politik: Perspektif 'Kritik Nalar Politik' Muhammad Abid al-Jâbirî", *Taswîr al- Afkâr*, 4 (Januari 1999): 11-17.

[59] Ahmad Baso, "Kritik Nalar al-Jâbirî: Sumber, Batas-batas, dan Manifestasi", *Teks*, 1 (Maret, 2002): 15-21.

masih umum dalam mengupas pokok-pokok metodologis pemikiran al-Jâbirî. Sehingga belum terdapat eksplorasi lebih mendalam. Namun demikian, usaha Baso cukup berharga bagi kepentingan kajian ini terutama untuk mengetahui corak dan kecenderungan pemikiran al-Jâbirî baik mengenai *turâth* maupun proyek besarnya, “Kritik Nalar Arab” (nalar epistemologi, nalar politik, dan nalar etika).

Penelitian yang relatif memiliki kedekatan tema dan tokoh adalah penelitian tesis Abdul Mukti dengan judul, “Muhammad A<bid al-Jâbirî dan *Turâth* Arab-Islam (Kajian terhadap Metode dan Pemikirannya)”[60] pada tahun 2008. Penelitian ini masih dianggap sebagai “pengantar” untuk sebuah kajian yang lebih komprehensif. Disamping hanya berfokus pada telaah atas pendekatan al-Jâbirî dalam membaca *turâth*, kajiannya belum melibatkan kritik nalar yang dibangun oleh al-Jâbirî sebagai basis dalam membangun konstruksi pemikirannya. Selain itu, penelitian ini belum memandang aspek dampak dan sumbangan al-Jâbirî terhadap bangunan keilmuan Islam di era kontemporer. Aspek lain yang belum tergambar dalam penelitian ini adalah kritik yang lebih luas terhadap pemikiran al-Jâbirî itu sendiri. Sehingga, bisa dikatakan bahwa penelitian ini terkesan masih deskriptif.

Selain yang tergambar di atas, sejauh ini belum ditemukan kajian yang utuh atas pemikiran al-Jâbirî tentang *turâth*. Dengan demikian, kajian ini bermaksud untuk menunjukkan perdebatan yang utuh secara lebih filosofis dengan menemukan jalan tengah yang lebih relevan dan kontekstual atas masalah *turâth* di era kontemporer. Selain itu, kajian ini ingin mengisi kekosongan yaitu implikasi yang ditimbulkan oleh pemikiran al-Jâbirî terhadap perkembangan metodologi studi Islam kontemporer.

Untuk menganalisis pemikiran al-Jâbirî, kajian ini menggunakan dua pendekatan (teori), yaitu pendekatan hermeneutika Hans-Georg

---

[60] Abdul Mukti, “Muhammad Abid al-Jâbirî dan *Turâth* Arab-Islam: Kajian terhadap Metode dan Pemikirannya”, *Tesis*, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

Gadamer (1900-2002) dan pendekatan sosiologi pengetahuan Karl Mannheim (1893-1947). Keduanya digunakan secara bergantian dalam menelaah pemikiran al-Jâbirî tentang *turâth.* Pendekatan hermeneutik[61] (*hermeneutical approach*) di sini merujuk pada Hans-Georg Gadamer (1900-2002) yang mewakili hermeneutika subjektif.[62]

---

[61] Secara etimologis, kata 'hermeneutik' atau 'hermeneutika' berasal dari bahasa Inggris *hermeneutics*. Kata *hermeneutics* sendiri berasal dari bahasa Yunani *hermeneuo* yang berarti 'mengungkapkan pikiran-pikiran seseorang dalam kata-kata' atau *hermeneuein* yang berarti 'menafsirkan' dan *hermeneia* yang berarti 'penafsiran'. Kata *hermeneuo* juga bermakna 'menerjemahkan' atau 'bertindak sebagai penafsir'. Dari beberapa makna ini dapat disimpulkan bahwa hermeneutik adalah 'usaha untuk beralih dari sesuatu yang relatif gelap kepada sesuatu yang lebih terang' atau 'proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti'. Lihat, F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 37. Bandingkan dengan E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 23-24.

[62] 'Hermeneutik subjektif' dibedakan dengan 'hermeneutik objektif'. Yang pertama diwakili oleh tokoh-tokoh modern seperti Hans-George Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derida (l. 1930). Sedangkan yang kedua diwakili oleh tokoh-tokoh klasik (romantik) seperti Friedric Schleiemacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), dan Emilio Betti (1890-1968). Keduanya berbeda secara kontras. Kaum objektivis berpendapat bahwa pemikiran (teks) dapat diraih secara objektif apabila si pembaca (*the reader*) dapat menyelami personalitas dan kondisi lingkungan "si pengarang" (*the author*) dengan melepaskan "prasangka" si pembaca. Dalam pandangan Schleiermacher dan Dilthey misalnya, mengerti atau memahami suatu teks adalah menemukan arti asli teks tersebut atau menampilkan apa yang dimaksud oleh pengarang teks, yakni pikiran, pendapat, visi, perasaan, dan maksud pengarang teks. Oleh karena itu, seorang penafsir harus memiliki pengetahuan yang luas tentang sejarah dan psikologi. Bagi kedua pemikir perintis hermeneutik ini, interpretasi suatu teks merupakan pekerjaan reproduktif. Mencapai arti yang benar dan *genuine* dari suatu teks adalah kembali kepada apa yang dihayati dan mau dikatakan oleh sang pengarang. Singkatnya, kerja interpretasi adalah kerja rekonstruksi sebuah teks demi mendulang sebuah makna asli. Sedangkan kaum subjektivis berpendapat sebaliknya, bahwa pemikiran (teks) hanya bisa diraih secara subjektif dengan asumsi ketidakmungkinan si pembaca (*the reader*) melepaskan "prasangka"nya terhadap pemikiran (teks) yang dibaca. Karena itu, kegiatan hermeneutik tidak sebatas reproduktif dan rekonstruktif, tetapi juga produktif dimana pembaca (*the reader*) memiliki andil dalam memaknai teks. Lihat, Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 43. *Bandingkan dengan* Edi Mulyono, "Hermeneutika Linguistik-Dialektis Hans-Georg Gadamer", dalam Nafisul Atho' dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental: dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 134-135.

Menurut Gadamer, pemahaman adalah proses produksi makna yang berarti bahwa penafsiran merupakan proses yang dinamis dan progresif antara wacana penafsir dengan wacana teks dan konteks. Karena itu, hermeneutik bukan usaha untuk menemukan makna objektif, melainkan untuk memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri. Dalam hal ini, proses penafsiran terhadap suatu teks berjalan dengan proses "pembauran cakrawala" (*fusion of horizon*) yang berarti bahwa penafsir dan teks selalu saling terkait dan mempengaruhi dalam wacana keilmuan yang kemudian mengarah ke proses transformasi makna. Sehingga si pembaca teks tidak harus melepaskan dari tradisinya sendiri (mengambil jarak) dengan teks (peristiwa). Karena, jika "prasangka" atau tradisi pembaca tidak terlibat, maka ia akan kehilangan daya kreativitasnya dan itu tidak mungkin. Demikian keyakinan Gadamer.[63] Gadamer menambahkan bahwa setiap penafsiran selalu sudah melibatkan "prasangka" si penafsir, yaitu "kebersamaan yang mengikat kita pada tradisi".[64]

Dengan mengacu pada pemikiran Gadamer, teori-teori pokok hermeneutika Gadamer dapat dijabarkan dalam beberapa bentuk teori yang memiliki kaitan dengan teori lainnya: *pertama*, teori "Kesadaran Keterpengaruhan oleh Sejarah". Teori ini menegaskan bahwa pemahaman seorang penafsir dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik berupa tradisi, budaya, maupun pengalaman hidup. Seorang penafsir di sini harus mampu mengatasi subjektivitas dirinya ketika ia menafsirkan suatu teks. *Kedua*, teori, "pra-pemahaman". Teori ini menegaskan bahwa "pra-pemahaman" adalah posisi awal penafsir ketika ia membaca teks. Dalam proses pemahaman, "pra-pemahaman" selalu memainkan peran penting, sehingga "pra-pemahaman" ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, yaitu bahwa seorang penafsir berada dan juga

---

[63] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method: Elements of a Philosophy Hermeneutics,* Second, Revised Edition Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Mar (Crossroad: New York, 1990), 270.

[64] Hans- Georg Gadamer, *Truth and Method...,* 293.

diwarnai oleh *prejudice-prejudice* (perkiraan awal) yang terbentuk dalam tradisi tersebut. Meskipun demikian, "pra-pemahaman" bersifat terbuka untuk dikritisi, dikoreksi, dan diperbarui oleh penafsir itu sendiri. Ketiga, teori "pembauran horison". Teori ini menegsakan bahwa dalam proses penafsiran, seorang penafsir memiliki dua cakrawala: (a) "cakrawala teks" dan (b) "cakrawala pembaca". Kedua cakrawala (horison) ini hadir dalam proses pemahaman dan penafsiran terhadap suatu teks. Seorang pembaca teks harus mampu membuka diri untuk mengakui eksistensi horison lain, yaitu horison teks yang dapat berbeda atau bahkan bertentangan dengan horison pembaca. Interaksi antara dua cakrawala tersebut dinamakan dengan "lingkaran hermeneutik". Dalam hal ini, pertemuan antara subjektivitas pembaca dan objektivitas teks telah terjadi dimana objektivitas lebih diutamakan. *Keempat*, "teori penerapan". Teori ini menegaskan bahwa ketika seorang penafsir membaca teks, maka selain ada proses memahami dan menafsirkan secara objektif, juga melakukan "penerapan" pesan atau ajaran pada waktu teks itu ditafsirkan. Pesan yang diterapkan di sini adalah bukan makna literal teks, tetapi makna yang berarti (*meaningful sense*).[65]

Sementara itu, pendekatan sosiologi pengetahuan, sebagaimana dikenalkan oleh Karl Mannheim (1893-1947), berupaya untuk memahami pengetahuan dan pemikiran, di samping membutuhkan logika dan psikologi, dibutuhkan pendekatan sosiologis dengan melacak basis penilaian sosial pada akar kepentingannya dalam masyarakat yang melaluinya, partikularitas, dan juga batasan-batasan setiap pandangan dapat tampak.[66] Terkait hal ini, Mannheim menulis *"The principal thesis of the sociology of knowledge is that there are modes of thought which cannot be adequately understood as long as*

---

[65] Syahiron Syamsudin, "Integrasi Hermenutika Hans Georg Gadamer ke Dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'ân Pada Masa Kontemporer", *Makalah ACIS DIKTIS* DEPAG RI, 2006, 6-9.

[66] Karl Mannheim, "Kata Pengantar" dalam *Ideology and Utopia an Introduction to The Sociology of Knowledge*, Terj. Louis Wirth dan Edward Shils, (London: Routledge and Kegan Paul, 1954), xxvii-xxviii.

their social origins are obscure".[67] Ringkasnya, sosiologi pengetahuan adalah pengetahuan yang mendiskusikan keterkaitan antara pengetahuan dan pemikiran manusia dengan konteks sosial yang melatarinya. Sosiologi pengetahuan mengandaikan bahwa pengetahuan seseorang sesungguhnya merupakan konstruksi sosial, bermotif dan berkepentingan, serta berkemungkinan ideologis[68] atau utopis[69]. Dengan berbekal sosiologi pengetahuan, kajian ini berkeyakinan bahwa pengetahuan, termasuk pemikiran al-Jâbirî tentang *turâth* adalah sebuah fenomena yang dikonstruksi secara sosial. Dalam pandangan Marx, pengetahuan dipengaruhi oleh struktur kelas.[70] Menurut Karl Mennheim, ada hubungan antara pengetahuan dengan psikologi dan sosial dari manusia yang memproduksi pengetahuan dimaksud. Dalam perkembangan paling mutakhir, teori ini kemudian berkembang dengan menitikberatkan pada kajian kritis atas hubungan antara ilmu pengetahuan dengan kepentingan manusia. Oleh karena itu, sosiologi pengetahuan mencermati motif, kepentingan, dan konteks yang mendorong munculnya ilmu pengetahuan atau sebuah ide.[71]

---

[67] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia...*, 2.

[68] Yang dimaksud dengan "ideologi" dalam pemikiran Karl Mannheim adalah konsep yang muncul dari konflik politik, yaitu ketika pola pikir kelompok yang berkuasa menjadi sedemikian terikat dengan kepentingan dalam sebuah situasi yang membuat mereka tidak lagi mampu melihat fakta tertentu yang akan menghilangkan kekuasaan mereka. Lihat, Karl Mannheim, *Ideology and Utopia...*, 36.

[69] Yang dimaksud dengan "utopis" di sini adalah kelompok tertindas yang secara intelektual sangat menginginkan perubahan kondisi sosial sehingga tanpa disadari mereka hanya melihat elemen-elemen yang mengharuskan perubahan itu. Lihat, Karl Mannheim, *Ideology and Utopia...*, 36.

[70] Dikutip dalam Robert K. Merton, "A Paradigm for The Study of The Sociology of Knowledge" dalam *Toward of Philosophy of Social Sciences* (USA: The Free Press, 1955), 501.

[71] Lewis A. Coser, "Sociology of Knowledge", dalam David L. Sills (ed.) *International Enyclopedia of The Social Sciences* (New York: The Macmillan Company & the Free Press, 1972) VII-VIII: 428-435.

Jika dalam pendekatan hermeneutika hendak mengungkapkan unsur-unsur subjektif dari pemikiran seseorang, maka dengan pendekatan sosiologi pengetahuan hendak dijelaskan hubungan antara pengetahuan dengan perspektif psikologi dan sosial manusia yang memproduksi pengetahuan itu. Tepatnya, bagaimana pemikiran al-Jâbirî itu dikonstruksi secara sosial, apa motif dan kepentingan pemikiran dan upaya al-Jâbirî serta kemungkinan penerapannya: ideologis atau utopis? Perspektif ini terutama digunakan untuk, *pertama*, menelaah sumbangan metodologis al-Jâbirî dalam membaca *turâth* dan gagasan-gagasannya dalam merumuskan kebangkitan Arab-Islam. Kedua, telaah atas kritik al-Jâbirî terhadap varian pemikiran dan pendekatan terhadap *turâth*, dan, *ketiga*, mengkritisi pemikiran al-Jâbirî sendiri dalam keseluruhan pemikirannya tentang *turâth*. Namun demikian, baik pendekatan hermeneutika maupun sosiologi pengetahuan digunakan untuk saling melengkapi dengan penekanan yang berbeda-beda pada setiap bab pembahasan.

Bab II
Problematika *Turath* Pasca Kekalahan Arab 1967: Konseptualisasi, Teoretisasi, dan Pemetaan

Gambar 1: Peta Timur Tengah Pasca "The June 1967 War"

Sumber: Diadaptasi dari buku Roger Louis dan Avi Shlaim, Eds. *The 1967 Arab-Israel War: Origin and Consequence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

A. *Turâth*: Beberapa Konsep Kunci

Beragam pandangan terhadap problematika *turâth* dalam pemikiran Islam tidak saja merefleksikan semangat zaman, melainkan memunculkan berbagai kecenderungan dan

orientasi intelektual yang teridentifikasi dalam berbagai madhhab pemikiran. Secara umum, keragaman pandangan itu, dalam konteks pemikiran Islam kontemporer, terutama pasca "defitisme Arab 1967"[1], memiliki tujuan yang relatif sama yaitu demi kebangkitan peradaban Arab-Islam.[2] Dalam pandangan Abû Rabi', problem yang terkait dengan kebangkitan Islam (*Islamic resurgence*) itu meliputi masalah-masalah yang bersifat fundamental seperti keadaan mental masyarakat Arab (*state of Arab mind*), problem pemikiran Arab modern; *Islamic traditional* (*turâth*) vis a vis westernisasi dan sejarah intelektual Arab modern.[3]

Seperti disinggung dalam bab sebelumnya bahwa diskursus *turâth* dan modernitas merupakan diskursus utama dalam trend pemikiran Islam kontomporer. Dalam catatan Boullata, dua entitas, yaitu *turâth* dan modernitas inilah yang tampaknya berkembang dalam wacana kebangkitan (*nahdah*) pemikiran Arab kontemporer dan menjadi perhatian khusus kalangan pemikir Arab kontemporer dalam usahanya merekonstruksi dunia Arab, terutama setelah kekalahan Arab dari Israel pada tahun 1967.[4]

---

[1] Yang dimaksud dengan "defitisme Arab 1967" adalah persitiwa kekalahan perang dunia Arab (pasukan gabungan: Mesir, Suriah, dan Jordan) oleh bangsa Yahudi selama enam hari ("the Six-Day War": 5-10 Juni 1967). Issa J. Boullata menyebutnya sebagai, "the June war of 1967". Beberapa hari kemudian Israel menduduki Sinai, Suez, Yerussalem serta Palestina bagian Yordania dan Syiria bagian Selatan (dataran tinggi Golan). Akibat dari peristiwa itu, banyak pakar Arab dan Timur Tengah memilih Juni 1967 sebagai titik pangkal perubahan dunia Arab-Islam sebagai era kebangkitan kedua (*the second nahdah*). Lihat, Albert Hourani, *A History of the Arabs Peoples* (New York: Harvad University Press, 1992), 413. Bandingkan, L. Carl Brown, *Wajah Islam Politik: Pergulatan Agama dan Negara Sepanjang Sejarah Umat* (Jakarta: Serambi, 2003), 180.

[2] Abdullah Laroui menyebutnya sebagai *the Second Nahdah* (Kebangkitan Arab Kedua). Lihat Abdullah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?* (Berkeley: University of California Press, 1976), vii-viii.

[3] Ibrahim M. Abû Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York: State University of New York Press, 1996), 4-5.

[4] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporery Arab Thougt* (Albany: State University of New York Press, 1990), 1-3.

Dalam bab ini, penulis akan mengeloborasi lebih jauh berbagai diskursus teoritik tentang problematika *turâth* yang dikembangkan oleh para pemikir dalam berbagai madhab pemikiran. Tujuannya adalah untuk mengetahui motif, metode, dan kecenderungan pemikirannya.

Dalam kamus *Lisân al-‘Arab* dan *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A‘lâm*, kata *‘turâth’* mempunyai arti yang sama, yaitu ‘sesuatu yang diwariskan’. Begitu juga dalam terminologi tafsir klasik al-Qur’ân.[5] Secara bahasa, kata تراث (*turâth*) dalam bahasa Arab merupakan turunan dari kata asal yang terdiri dari unsur-unsur ورث (*w, r,* dan *th*), yang dalam kamus klasik disepadankan dengan kata *irth, wirth*, dan *mîrâth,* semuanya dalam bentuk mashdar (*verbal noun*) yang menunjukkan arti “segala yang diwarisi manusia dari kedua orang tuanya, baik berupa harta maupun pangkat atau keningratan.”[6] Begitu pula dengan istilah-istilah seperti *al-‘âdah* (kebiasaan), *‘urf* (adat) dan *sunnah* (etos Rasul), meskipun mengandung makna tradisi, tetapi tidak mewakili apa yang dimaksud dengan istilah *turâth*.

Sedangkan dalam al-Qur’ân, kata *turâth* muncul hanya sekali yaitu pada surat *al-Fajr* ayat 19 yang berbunyi: وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا yang artinya: “Dan kamu memakan harta pusaka dengan cara menghimpun yang halal dan haram.[7]” Ayat ini dapat dimengerti bahwa yang dimaksud dengan *turâth* adalah harta kekayaan yang ditinggalkan oleh seseorang yang meninggal bagi yang masih hidup.

---

[5] Lihat, Jamâl al-Dîn Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab* (Beirut: Dâr al-Sâdir, 1990), jilid 2., 200., Luis Ma’lûf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A‘lâm* (Beirut: Dâr al-Mashriq, 2000), 895. Bandingkan dengan Al-Zamakhsharî, *Al-Kashshâf ‘an Haqâ‘iq at-Tanzîl wa-‘Uyûn al-‘Aqâwîl fi Wujûh al-Ta’wîl* (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1990), 4:21; al-Qurtûbî, *Mukhtasar Tafsîr al-Qurtubî* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1987), 5:377; at-Tabarî, *Jâmi ‘al-Bayân fî Tafsîr al-Qur‘ân* (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1987), 12:115-117.

[6] Lihat, Ibrâhîm Mustafa, dkk., *al-Mu‘jam al-Wasît* (Tehran: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1976), 2: 1035.

[7] Penerjemahan ini sesuai dengan yang dilakukan oleh Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Jilid 15, 253.

Sedangkan term *mîrâth* disebutkan sebanyak dua kali yaitu dalam surat *Ali 'Imrân* ayat 180 dan surat *al-Hadid* ayat 10:

وِلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْح

Istilah *mîrâth* dalam dua surat tersebut bermakna: "mewariskan segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi secara turun temurun".[8]

Dalam tradisi Yurisprudensi juga dikenal istilah *warîth*. Para fuqaha banyak memberikan ketentuan dalam persoalan pembagian harta warisan kepada ahli waris sesuai dengan ketetapan dalam al-Qur'ân. Pembahasan ini secara khusus dibahas dalam bab *farâid.* Sedangkan dalam pengetahuan dan disiplin pemikiran keislaman lainnya, seperti sastra, teologi spekulatif, filsafat tidak ditemukan satupun kata yang menjelaskan mengenai *turâth* yang mengungkapkan secara khusus satu pengertian tertentu, apalagi memperoleh perhatian memadai. Dengan demikian, istilah *turâth* yang terdapat dalam wacana Arab klasik, wacana tafsir klasik, dan yusrisprudensi Islam cenderung dalam pengertian 'warisan harta' dan bukan 'warisan intelektual' sebagaimana dalam pengertian Arab kontemporer. Dengan demikian, nomenklatur *turâth* merupakan asli produk wacana Arab kontemporer, dan tidak ada padanan (*equivalent*) yang tepat dalam literatur bahasa Arab klasik untuk mewakili istilah tersebut.

Istilah *turâth* yang sering diartikan dengan padanan kata *heritage*—setidaknya lebih mendekati pemaknaannya dibanding istilah lain—dapat ditemukan dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer seperti yang dikemukakan oleh para pemikir Islam kontemporer seperti Hassan Hanafî[9], Muhammad 'Abid al-Jâbirî[10],

---

[8] al-Zamakhshari, *Al-Kashshâf ...,* 21

[9] Hassan Hanafî, *at-Turâth wa at-Tajdîd, Mauqifunâ min at-Turâth* (Bairut: Al-Muassasah al-Jam'iyyah li ad-Dirâsah wa al-Nashr wa at-Tauzî', 1992), 18.

[10] Muhammad 'Abid Al-Jâbiri, *at-Turâth wa al-Hadâthah, Dirâsât wa Munâqashât* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991), 23.

Aishah Abdurrahmân[11], Adonis[12], Muhammad Arkoun[13], Fahmi Jad'ân[14] dan banyak pemikir Islam kontemporer lainnya. Para pemikir ini berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *turâth* bukanlah seperti yang digambarkan oleh pemikiran Arab klasik yang menekankan pada asepk hukum Islam berupa warisan harta.[15] Melainkan lebih kepada warisan pemikiran. Karena itu, Issa J. Boullata mengalih bahasakan *turâth* ke dalam bahasa Inggris dengan *haritage* yang berarti warisan.[16]

Istilah *turâth* memiliki konotasi dengan cara pandang ke depan (*forward-looking*) dan berbalikan dengan istilah "tradisi" (*taqlîd*) yang sering memiliki makna negatif seperti mengikut secara buta apa yang dikatakan oleh ulama atau meniru pada sesuatu dari masa lampau secara pasif. Baik *turâth* maupun *taqlîd* sebetulnya memiliki objek yang sama, namun cara pendekatan yang dipakai berbeda; yang pertama menekankan pendekatan kritis dan rasional, sedangkan yang kedua mendekatinya dengan fanatik, tertutup, dan irasional.[17] Makna dari kata *turâth* ini juga berbeda dari kata yang sama yang dulu biasanya dipakai. Dalam makna lama, kata *turâth*

---

[11] Aishah Abdurrahmân, *Turâthuna Baina al-Mâdi Wa al-Hâdir* (Cairo, 1991), 43-44.

[12] Adonis, *at-Thâbit wa al-Mutahwwil: Bahth fi al-Ittibâ' wa al-Ibdâ' 'inda al-'Arab*. Vols 1. (Beirut: Dâr as-Sâqî, 2002), 14.

[13] Muhammad Arkoun, "at-Turâth: Muhtawah wa-Huwîyatuh, Ijâbiyah wa Salbîyah." Dalam *at-Turâth Tahaddiyât al-'Asr fi al-Watan al-'Arabî*, ed. Al-Sayydi Yâsin (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li ad-Dirâsât wa al-Nashr, 2000), 155-167.

[14] Fahmi Jad'an, *Nazariyât at-Turâth wa ad-Dirâsât al-'Arabiyah wa al-Islâmîyah Ukhrâ* (Amman: Dar al-Shurûq, 1985), 17.

[15] Untuk mengetahui definisi pemikiran Arab klasik dapat dilihat antara lain, Luis Ma'lûf, *al-Munjid fi al-Lughah w al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Mashriq, 2000), 895. Bandingkan dengan al-Zamakhshari, *Al-Kashshâf 'an Haqâ'iq at-Tanzîl wa-'Uyûn al-'Aqâwîl fi Wujûh at-Ta'wîl* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1990), 4:21; al-Qurtûbi, *Mukhtasar Tafsîr al-Qurtubî* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1987), 5:377; at-Tabarî, *Jâmi' al-Bayân fl Tafsîr al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1987), 115-117.

[16] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporery Arab Thougt*..., 11.

[17] Armando Salvatore,. "The Rational Authentication of *Turâth* in Contemporary Arab Thought: Muhammad al-Jâbirî and Hassan Hanafi." *The Muslim World*, LXXXV (Juli-Oktober, 1999): 3-4.

berasal dari *wirâth* yang berarti "warisan". Dalam makna baru, *turâth* sering diterjemahkan sebagai *haritage* yang memiliki bobot ideologis dan kultural.[18]

Secara umum, diskursus *turâth* dalam pengertian kontemporer mengandung tiga dimensi. Pertama, dimensi agama. Agama dan kultur adalah dua entitas yang tidak dipisahkan. Kedua, dimensi nasionalis. Maksudnya, antara *turâth* dan jati diri kebangsaan adalah sesuatu yang identik. Ketiga, dimensi humanistik dimana nilai-nilai kemanusiaan menjadi dasar bagi pembangunan *turâth*.[19] Dengan cakupan definisi *turâth* seperti itu, maka kajian *turâth* di sini tidaklah memosisikan *turâth* hanya semata sebagai serangkaian peristiwa masa lalu sebagaimana dipahami kaum tradisional, melainkan—seperti yang dikatakan Edward Shils[20] dan Hobsbawm[21]—justru dipahami sebagai sebuah proses memebntuk kembali dan mereproduksi apa yang diyakini ada dan dipraktikkan di masa lalu sebagai sebuah aktivitas mental atau suatu bentuk pemikiran yang dikedepankan ulama dalam upaya merekonstruksi, memodifikasi, berargumentasi, dan menemukan realitas masa lalu atas dasar argumen kontemporer.

Menurut al-Jâbirî, kata *legacy*[22] dan *heritage*[23] dalam bahasa Inggris, atau *patrimonie* dan *legs* dalam bahasa Perancis—meskipun

---

[18] Makna lama dari *turâth* adalah "hilangnya atau meninggalnya bapak dan naiknya anak laki-laki di posisi atau peran bapak tersebut". Sementara makna baru dari *turâth* adalah 'kehadiran bapak pada diri anak, kehadiran leluhur pada anak cucunya, dan kehadiran masa lampau di masa kini'. Lihat, Nelly Lahoud, "Tradition (*turâth*) in Contemporary Arabic Political Discourse", *Critique: Critical Middle Eastern Study* 13 (3), (1984): 313–333.

[19] Nadia Warden, *The Problematic of Turâth in Contemporary Arab Thought* (Canada: The Institite of Islamic Studies McGiil University, 2008), 26-27.

[20] Edward Shils, *Tradition* (Chiago: University of Chicago Press, 1981), 12-19.

[21] E. Hobsbawm, "Introduction: Inventing Tradition", dalam, E. Hobsbawn dan T.O. Tanger (Eds) *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-14.

[22] Kata *legacy* bermakna: (1) "a gift by will especially of money or other personal property": *She left us a legacy of a million dollars;* (2) "something transmitted by

memiliki kedekatan makna—tetap tidak mewakili apa yang dipikirkan oleh orang Arab tentang *turâth*. Dengan demikian, istilah *turâth* , selain tidak memiliki padanan dengan lieratur bahasa Arab klasik, juga tidak sepadan dengan literatur bahasa-bahasa Eropa. Istilah *turâth* dalam kajian ini, dengan demikian, tidak merujuk pada literatur Arab klasik dan literatur Eropa melainkan dalam pengertian kontemporer Arab-Islam dengan makna, "warisan budaya intelektual baik yang jauh maupun dekat yang menyertai kekinian kita".[24]

Yang dimaksud dengan budaya intelektual sebagaimana yang didefinisikan oleh al-Jâbirî adalah menyangkut aspek pemikiran dalam peradaban Islam mulai dari ajaran doktrinal, syari'at, bahasa, sastra, seni, kalam, filsafat, dan tasawuf. Seluruh aspek pemikiran itu mendapatkan rujukan historis dan espistemologinya pada masa *tadwîn* yaitu periode kompilasi dan kodifikasi ilmu-ilmu agama dan bahasa pada abad kedua dan ketiga hijrah hingga masa kemande-

---

or received from an ancestor or predecessor or from the past": *the legacy of the ancient philosophers, The war left a legacy of pain and suffering.* https://www.merriam-webster.com/dictionary/heritage (Diakses 12 November, 2016)

[23] Kata *heritage* bermakna: (1) "property that descends to an heir; (2) "something transmitted by or acquired from a predecessor": legacy, inheritance: *a rich heritage of folklore;* "tradition": *the party's heritage of secularism;* (3) "something possessed as a result of one's natural situation or birth" : *the heritage of natural freedom was long since cast away.* https://www.merriam-webster.com/dictionary/heritage (Diakses 12 November, 2016)

[24] Lihat, al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah, Dirâsât wa Munâqashât* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991), 23. Bandingkan dengan, Hassan Hanafî, *at-Turâth wa at- Tajdîd, Mauqifuna min at-Turâth* (Bairut: Al-Muassasah al-Jam'iyyah li ad-Dirâsah wa al-Nashr wa al-Tauzî'), 18; Armando Salvatore, "The Rational Authentication of *Turâth* in Contemporary Arab Thought: Muhammad al-Jâbirî and Hasan Hanafi", *The Muslim World*', 85, No. 3-4 (July-October, 1995): 191-215; Ibrahim Abû Rabi', "Islamic Resurgence and The 'Problematic of Tradition' in The Modern Arab World: The Contemporary Academic Debatea", *Islamic Studies*, Vol. 34, No. 1 (Spring 1995), 43-66. http://www.jstor.org/stable/20840194 (Diakses 16 Juni, 2014); Nadia Warden, *The Problematic of Turâth in Contemporary Arab Thought: A Study of Adonis and Hasan Hanafi* (Canada: The Institute of Islamic Studies McGill University, 2008), 25; Khalif Muammar A. Haris, "Pandangan Islam Terhadap Tradisi dan Kemodenan," *Jurnal Hadârî* 4 (1) (2012), 23-48. www.ukm.my/jhadhari (Diakses 2 Maret, 2015).

kannya bersamaan dengan bangkitnya imperium Uthmâni pada abad ke sepuluh hijriah atau abad ke enambelas masehi bersamaan dengan tumbuhnya *Reneissance* di Eropa ketika itu.[25] Sehingga, dapat dikatakan di sini bahwa yang dimaksud dengan *turâth* dalam kajian ini adalah *turâth* Arab-Islam yang membentang dari era kodifikasi pada abad kedua hijriah hingga bangkitnya Eropa pada abad ke sepuluh hijriah atau abad ke enam belas masehi. Dengan demikian, *turâth* dalam penegrtian kontemporer lebih bermakna non materiil berupa peradaban. Sedangkan dalam penegrtian klasik lebih bermakna materiil berupa harta benda (*warîth*) dan paling jauh bermakna perhitungan warisan harta benda (*irth*).

Diskusi tentang *turâth*[26] dan modernitas karena itu akan diletakkan dalam lokus problematika pemikiran Islam kontemporer dimana *turâth* memiliki peran ganda. Satu sisi, ajakan untuk kembali dan berpegang teguh kepada *turâth* dan autentisitas adalah bagian dari mekanisme untuk maju. Namun di sisi lain, seruan itu dipandang sebagai reaksi atas tantangan yang berasal dari luar yang ditampilkan oleh Barat dengan segenap kekuatan militer, ekonomi, maupun sains dan teknologinya yang dianggap mengancam keberadaan dan eksistensi bangsa Arab dan umat Islam secara umum.[27] Sehingga terjadi tarik-menarik antara keinginan untuk memegang teguh *turâth* tanpa kritik, atau meninggalkannya untuk modernitas dan kebangkitan, dan atau berada di posisi keduanya: memegang

---

[25] al-Jâbirî, *al-Turâth wa al-Hadâthah*..., 30.

[26] Seperti telah dibahas dalam bab pendahuluan, bahwa istilah *turâth* sering diterjemahkan dengan istilah tradisi. Namun pada hakikatnya istilah tradisi tidak dapat menggantikan istilah *turâth*. Istilah *turâth* di sini dibatasi dalam pengertian diskursus pemikiran Islam modern dan kontemporer seperti yang diyakini oleh al-Jâbirî yaitu bahwa penggunaan istilah *turâth* merupakan bagian dari semangat kebangkitan (*nahdah*) dari keinginan untuk bangkit dan maju dari keterbelakngan. Lihat, al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah*, *Dirâsât wa Munâqashât* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al 'Arabiyah, 1991), 24-25.

[27] Tyler Way well, "A Failure to Modernize: The Origins of 20 Century Islamic Fundamentalism", Paper, 2004.

keduanya dengan selektif dan kritis. Dalam catatan Shumel N. Eisenstadt (1923-2010), terdapat dua pendekatan yang dimungkinkan dalam diskusi tentang hubungan tradisi dan modernitas. Pertama, mendudukkan teori-teori tradisi sebelum menghadapkannya dengan modernitas. Kedua, menggambarkan isu-isu tertentu dalam modernitas untuk dikontekstualisasikan pada tradisi.[28]

Demikianlah, kondisi-kondisi objektif yang di satu sisi bisa mendorong laju perkembangan wacana kebangkitan, namun di sisi lain, justru telah membuat mekanisme dan proses kebangkitan tersebut beralih menjadi mekanisme apologi dan pembelaan diri.

Turâth yang dijadikan sebagai tempat kembali tanpa mempertanyakannya telah menjadi trend kontemporer dari beberapa madhab pemikiran terutama mereka yang berada di jalur tardisionalisme. Begitu pula dengan mereka yang tidak memerlukan *turâth* sebagai cara untuk membangkitkan Islam. Studi Kate Zebiri[29], Aziz Al-Azmeh[30], Bernard Haykel[31] dan Basheer Nafi[32], menegaskan semangat pendirian kalangan ini yang sering disebut sebagai kalangan fundamentalis.

Dari beberapa telaah terhadap *turâth*, al-Jâbirî berpendapat bahwa dalam membahas *turâth* haruslah demi modernitas yang lahir

---

[28] Shumuel N. Eisenstad, "Multiple Nodernities", *Deadalus: Issue on Multiple Modernities*, No. 129 (Januari 2000), 1-29.

[29] Kate Zebiri, "Mawdudi and the making of Islamic revivalism". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 61, No. 1 (1998), 167-168. http://www.jstor.org/stable/3107335 (Diakses 13 April, 2015).

[30] Aziz al-Azmeh, "Islamist Revivalism and Western Ideologies". *History Workshop*, No. 32 (Autumn, 1991), 44-53. http://www.jstor.org/stable/4289100 (Diakses 15 April, 2015).

[31] Bernard Haykel, "On the Nature of Salafi Thought and Action & Appendix: Al-Qaeda's Creed and Path" dalam, Meijer, Roel (ed.) *Global Salafism: Islam's New Global Movement*. (London: C. Hurst & Company, 2009), 33-57.

[32] Basheer Nafi, "The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge toTraditional Thought" dalam, Taji-Farouki, Suha and Basheer M. Nafi (eds.) *Islamic Thought in the Twentieth Century*. (London and New York: 2004), 28-60.

dari inti kehidupan yang mengungkapkan unsur-unsur kepribadian. Berkaitan dengan modernitas, menurut al-Jâbirî ada dua cara untuk mendapatkannya, pertama, mengkaji dimanapun adanya tanpa disibukkan oleh keharusan menanamkannya di tanah, dan pada gilirannya sibuk mempersiapkan tanah ini. Kedua, memandang modernitas sebagai produk historis dan modernitas kontemporer sebagai sepenggal fase historis Eropa.[33]

Namun demikian, *turâth* dalam pandangan al-Jâbiri dengan proyek kearabannya itu, dalam beberapa hal tidak sepenuhnya disepakati oleh para pemikir lain. Menganggap bahwa mempelajari *turâth* demi modernitas mengesankan bahwa modernitas lebih baik daripada *turâth*. Padahal, Islam tidak mengenal dualisme antara *turâth* dan modernitas. *Turâth*, dalam pandangan Khalif Muammar Haris, tidak melambangkan kekolotan, cerita lama, dan mitos yang perlu diganti dengan kemodernan.[34]Oleh karena itu, ada beberapa tokoh yang tidak membuat kajian yang sifatnya parsial seperti Arab, Persia, Eropa namun mereka membuat yang sifatnya universal seperti Islam. Misalnya Arkoun menggunakan istilah 'Nalar Islam'.[35] Tentu, penggunaan istilah yang berbeda-beda itu mempunyai argumentasi dan tujuannya sendiri.[36]

---

[33] al-Jâbirî, *Arab Islamic-philosophy: a Contemporary Critique*..., 1-7.

[34] Khalif Muammar Haris, "Pandangan Islam Terhadap Tradisi dan Kemodenan", *Jurnal Hadhari*, 4 (1), 2012, 23-48, www.ukm.my/hadhari (Diakses, 15 September, 2014).

[35] Istilah 'Nalar Islam' yang digunakan Arkoun misalnya dijumpai dalam karyanya, *Pour une Critique de la Raison Islamique*, (Paris: Maisonneuve-Larose, 1984), dikutip dari keterangan Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai kritik Islam: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abid al-Jâbirî", pengantar terjemah dalam al-Jâbiri, *Post-tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), xviii.

[36] Adapun penggunaan istilah "nalar Arab" (*al-'Aql al-'Arabî*) oleh al-Jâbirî seperti dijlelaskannya, lebih karena pilihan strategis yaitu bahwa literatur yang diteliti al-Jâbirî adalah literartur Arab yang ditulis oleh orang Arab dan dilingkupi oleh tradisi Arab. Kenapa tidak menulis "nalar Islam"? Karena menurutnya, jika ditulis "nalar Islam", ia tidak menguasai semua bahasa yang ditulis kalangan Muslim tentang *turâth.* Misalnya ia tidak menguasai bahasa Persia. Lihat keterangan al-Jâbirî dalam, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 320-321.

Diantara problematika dalam diskursus tentang *turâth* adalah masalah bagaimana memperlakukannya di era modern. Untuk masalah ini, para sarjana memiliki cara pandang yang berbeda. Beberapa mode pemikiran intelektual dalam masalah ini dapat dikatagorisasikan dalam beberapa madhhab. Karena itu, paparan tentang beberapa pendekatan dalam menghadapi problematika *turâth* patut diketangahkan dengan setidaknya dua tujuan. Pertama, untuk mengetahui keragaman terhadap pendekatan atas *turâth* dengan mempertimbangkan konteks ruang dan waktu, *kedua*, mengetahui kelemahan dan kelebihan masing-masing pendekatan.

B. Pendekatan terhadapa *Turâth*: Trend Pemikiran slam Kontemporer

Para ahli memetakan pandangan kontemporer atas tradisi dan modernitas terutama pasca kekalahan Arab tahun 1967 ke dalam beberapa kelompok. Issa J. Boullata membagi menjadi tiga kelompok. Pertama, kelompok yang menawarkan wacana transformatif, yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. Diantara tokoh-tokoh ini umumnya berhaluan Marxis seperti Salamah Mûsâ (1887–1958), Zakî Najîb Mahm>d (1905-1993), dan Adonis (l. 1930). Kedua, kelompok yang menawarkan wacana reformatif, yang menginginkan sikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini dihadapinya. Wakil dari kelompok ini adalah Mohammad Arkoun (1928-2010), Hassan Hanafî (L. 1935), Muhammad ‘Abid al-Jâbirî (1935-2010). Ketiga, kelompok yang disebut idealis-totalistik, yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada al-Qur’ân dan hadîth. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad Ghazâlî (1917-1996), Sayyid Quthb (1906-1966), Muhammad Quthb (1919-2014).[37]

---

[37] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporery Arab Thougt*..., 3-4.

Selain Boullata, studi Abdullah Bulqaziz[38], Fouad Ajami[39], dan Cheryl Benard[40] memberikan analisis diskursus dan pemetaan yang hampir sama. Bulqaziz membagi ke dalam empat kelompok; Arab Marxis, Arab Nasionalis, Intelektual Liberal, dan Fundamentalis. Sementara Ajami mengelemopokkannya menjadi; Gerakan Kritik Neo Radikal (*A New Radical Critiism Movement*), Gerakan Krtik Diri dari Partai Berkuasa (Partai Ba'th), Fundamentalimse Islam Radikal, dan Fundamentalisme Konservatif.

Beberapa karya yang lahir pasca kekalahan (*defeatism*, *Hazîmah*) Arab tahun 1967, yang dianggap sebagai krisis dunia Arab umumnya bermuara pada kritik diri (*self criticism*) untuk menempatkan *turâth* di posisi yang menguntungkan bagi kebangkitan Arab-Islam.[41] Pendapat Abdullah Laroui menguatkan pendapat ini. Ia berargumen bahwa krisis itu menjadi persoalan psikologis bagi bangsa Arab terhadap fenomena kontemporer yang memaksa bangsa Arab untuk meninjau kembali tradisinya.[42]

Berbagai argumen dan analisis atas beberapa karya itu mengindikasikan pemikiran Arab kontemporer ke dalam beberapa diskursus antara lain, *pertama*, diskursus atas dampak defitisme 1967 terhadap kehidupan sosial dan intelektual Arab, *kedua*, diskursus

---

[38] Abdullah Bulqaziz, "Wahid wa 'Ishrûn 'ala Hazîmah Hazirân: al-Asbâb, al-Hâsilah, al-Afâq", *al-Mustaqbal al-Arabî* (Juni 1998), No. 112.

[39] Fouad Ajami*, Arab Predicament: Arab Poloitical Thought and Practice Since 1967* (Cambridge: Cambridge University Press, 1081), 38-59.

[40] Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam; Partners, Resources and Strategies* (Rand Corporation Santa Monica: CA, 2003), 25-33.

[41] Salah satu contoh mengenai diskusi keragaman pemikiran tentang kritik diri bangsa Arab pasca tahun 1967 dapat dilihat dalam, Roger Louis dan Avi Shlaim, Ed. *The 1967 Arab-Israel War: Origin and Consequence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1-21.

[42] Abdullah Laroui, *The Crisis of The Arab Intellectual: Traditionlism or Historicism?* Trans. Diarmid Camell (Berkeley: University California Press, 1976), 1-15.

sosial ekonomi pasca "the Oil Boom"[43], dan *ketiga*, diskursus tentang pengaruh pemikiran Post-liberal Barat terhadap masyarakat Arab.[44]

Amin Abdullah membagi dua trend pemikiran Islam dalam menatap *turâth*, pertama, mereka yang menggarisbawahi perlunya melestarikan *turâth* Islam yang telah dibangun secara kokoh sejak berabad-abad yang lalu dan memanfaatkannya untuk memfilter dan membendung aspek negatif dari gerak pembangunan dan modernisasi dalam segala bidang, dan yang kedua, mereka yang menatap *turâth* dengan sikap kritis.[45] Cara pandang pertama memperlakukan *turâth* sebagai sesuatu yang sudah beku, final, dan tidak dapat diubah lagi. Sementara cara pandang kedua melihat *turâth* sebagai suatu "produk sejarah" biasa yang sudah barang tentu—meminjam istilah Amin Abdullah—*qâbil li at-Taghyîr wa qâbil li an-Niqâs*h.

Lebih jauh, cara pandang kedua memandang *turâth* bukan sesuatu yang sudah selesai, beku, dan tidak dapat diubah, melainkan sebagai sesuatu yang hidup, berkembang, terus menerus ditimbang, dinilai, dihayati, dan ditemukan. Sehingga, dengan itu pula, proses penafsiran akan selalu terbuka ujungnya. Apa yang diistilahkan Gadamer sebagai "peleburan cakrawala" (*fusion of horizons*) bukanlah sesuatu yang sekali dan selesai, melainkan seperti horison yang terus bergerak. Proses pemahaman, bagi Gadamer pada dasarnya meru-

---

[43] Yang dimaksud dengan "the oil boom" di sini adalah krisis minyak yang terjadi pada tahun 1973-1974 yang dilatarbelakangi oleh konflik Arab-Israel sejak terjadi kekalahan Arab oleh Israel pada perang 1967. Peperangan Arab-Israel pada tahun 1973 selama dua puluh hari yang disebut sebagai peperangan ke empat, membuat dunia Arab untuk menggunakan minyak sebagai 'senjata politik' dengan cara menaikkan harga dan mengurangi produksi. Tujuannya menekan para pendukung Israel terutama Amerika Serikat. Lihat, Feby Dasa Eka Putri, "Krisis Minyak Tahun 1973-1974 di negara-negara Industri sebagai Penggerak Tata Ekonomi Dunia Baru", *AVATARA, Journal Pendidikan Sejarah* Vol. 2, No. 1, Maret (2014): 42-57.

[44] Eiji Nagasawa, "An Introductory Note on Contemporary Arabic Thought", *Civilisations*, Vol. 15, No. 1 (1965), 45-72 http:/hdl.handle.net/100086/14819 (Diakses 5 September, 2014).

[45] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 293-304.

pakan "peristiwa efek sejarah".[46] Atau, untuk memakai istilah Nasr Hamid Abu Zayd, pemikir Mesir, selalu ada *jadaliyyât al-'Alâqah bain an-Nash wa al-wâqî'* (hubungan dialektis antara kenyataan dan teks).[47]

Sesungguhnya, jika ditelisik lebih dalam, pembekuan tradisi ini merupakan, pada satu pihak, temuan (*invention*) dunia modern dan sekaligus, pada pihak lain, reaksi terhadap gugatan modernitas. Maksudnya adalah—jika merujuk pada semangat modernisme—dunia modern lahir dari *ghirah* untuk membuang tradisi sekaligus mengikrarkan otonomi manusia. Itulah ghirah *Cartesian*, pada waktu Descartes menjalani kesangsian metodisnya yang paling radikal, membuang segala kepastian yang diwarisi selama ini untuk sampai pada pernyataan "*cogito, ergo sum*" yang serba mutlak. Begita juga *ghirah* Kantian, pada waktu ia merumuskan seluruh semangat *Aufklarung* sebagai pengejawantahan "Sapere Aude!"[48] Hanya dengan berani berpikir sendiri, menurut Kant, seseorang bisa keluar dari "ketidakdewasaan", yakni ketergantungan dan ketertundukkan pada otoritas lain di luar kemampuan akal budi manusia sendiri, entah itu kitab suci, institusi, tokoh maupun apa yang selama ini diwarisi atas nama "tradisi".[49]

---

[46] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...,* 293. Lihat juga, Trisno S. Sutanto, "Historisitas Pemahaman", *Majalah Filsafat Diryakara* Tahun XXV, No.2, 21-38.

[47] Nasr Hâmid Abû Zayd, *al-Nas, al-Sultah, al-Haqîqah: al-Fikr ad-Dînî, Bain Irâdah al-Ma'rifah wa Irâdah al-Haiminah* (Beirut: Markaz at-Thaqâfî al-'Arabî, 1994), 74.

[48] Istilah *Sapere Aude* berasal dari bahasa Latin. *Sapere* (berpikir, mengerti) dan *Aude* (berani). Sehingga kata *Sapere Aude* diartikan sebagai berani berpikir. Konsep ini berasal dari pencerahan Immanuel Kant yang mengatakan bahwa pencerahan adalah pembebasan manusia dari ketidakdewasaan yang dibuatnya sendiri. Ketidakdewasaan adalah ketidakmampuan untuk mempergunakan pengertiannya sendiri tanpa bimbingan orang lain. Ketidakdewasaan ini dibuatnya sendiri bila penyebabnya bukan pada kurangnya pikiran melainkan kurangnya ketegasan dan keberanian untuk mempergunakan pikiran itu tanpa bimbingan orang lain. *Sapere Aude!* Beranilah mempergunakan pikiranmu sendiri! Beranilah mengetahui! Itulah semboyan pencerahan". Lihat, Immanuel Kant, *What is Enlightenment?* Translate and edited by LW. Beck, (Indianapdis : Bobbs-Merrill, 1959), 85.

[49] Trisno S. Sutanto, "Islam Sebagai "Proyek": Catatan Pinggir Untuk Ulil", Essay, dikutip dari https://www.academia.edu/7854184/ (Diakses 10 Januari, 2016).

Berbagai asumsi dasar, baik yang dikembangkan oleh kalangan yang menghendaki keajegan *turâth* dan kalangan yang menghandaki untuk bersikap kritis terhadapnya, sesungguhnya sedang menunjukkan ketegangan dalam menegosisasi antara cita-cita moral (*maqâshid al-sharî'ah*) yang bersifat meta-historis, dengan konteks sosio-historis yang terus berubah.

Untuk mendalami lebih rinci terhadap dua sudut pandang di atas, terutama dari sudut pandang para pemikir Islam kontemporer pasca 1967—mengikuti katagori Issa J. Boullata—problematika *turâth* dapat dilihat dengan tiga pendekatan; ideal-totalistik, transformatif, dan reformatif.[50] Tiga model pendekatan ini, meskipun sering tumpang tindih terutama dalam memasukkan seorang pemikir dalam katagori tertentu, semuanya menempatkan problem pembacaan atau kritik epistemologi sebagai *core* gagasan besar mereka.

1. Pendekatan Ideal-Totalistik

Pendekatan ini sering dipadankan dengan pendekatan fundamentalis.[51] Suatu istilah yang senantiasa diperdebatkan

---

[50] Harus diakui bahwa katagorisasi yang dibuat oleh Issa J. Boullata atau oleh sarjana lain tidak sepenuhnya mempunyai batasan yang *clear-cut*, tapi secara umum, setidaknya dapat dijelaskan melalui salah satu katagorisasi itu.

[51] Istilah "fundamentalisme" muncul kali pertama dalam *The Shorter English Dictonary* pada tahun 1923, setelah terbit dua belas risalah teologi yang berjudul, *The Fundamentals: A Testimony to Truth*. Tulisan tersebut oleh para penerjemahnya dilaporkan memakai *Scientific Critical Approach* oleh ahli-ahli Protestan terhadap studi tentang Injil. Dengan demikian, istilah fundamentalisme muncul dari luar tradisi sejarah Islam, dan pada mulanya merupakan gerakan keagamaan yang timbul di kalangan kaum Protestan di Amerika Serikat pada 1920-an. Menilik asal-usulnya ini, dapat dikatakan bahwa fundamentalisme sesungguhnya sangat tipikal Kristen. Namun, terlepas dari latar belakang Protestan-nya, istilah fundamentalisme sering digunakan untuk menunjuk fenomena keagamaan yang memiliki kemiripan dengan karakter dasar fundamentalisme Protestan. Karena itu, dapat ditemukan fenomena pemikiran, gerakan dan kelompok fundamentalis di semua agama, seperti fundamentalisme Islam, Yahudi, Hindu, dan Budhisme. Lihat, William Shepard, "Fundamentalism Christian and Islamic," *Religion,* 17 (1987): 355-378. Bandingkan dengan, William Shepard, "What is Islamic Fundamentalism ?" *Studies in Religion,* 17, 1 (1988): 5-25. Dalam Islam,

maknanya yang menunjuk terhadap kelompok yang menghendaki dikembalikannya kejayaan masa lalu dan dihadirkan secara total ke masa kini dan mereka yang menolak ajakan kaum modernis seperti Jamâluddin al-Afghânî dan Muhammad Abduh. al-Jâbirî mendefinisikan gerakan fundamentalis sebagai gerakan yang mengusung bendera otentisitas (*al-Asâlah*), keterjalinan pada akar tradisi sebagai mekanisme untuk mempertahankan identitas individu tertentu, berdasarkan nilai-nilai Islam sendiri, yaitu 'Islam yang murni', dan bukan Islam sebagaimana yang dipraktekkan oleh kaum Muslim saat ini.[52]

Terlepas dari perdebatan makna tentang fundamentalisme dalam Islam dan aspek-aspek yang positif dan negatif yang melekat di dalamnya, dalam konteks responnya terhadap *turâth*, hampir disepakati secara umum bahwa mereka—sepanjang pemikirannya tentang agama—memiliki pandangan umum bahwa 'ajaran yang dasar', 'yang aseli' adalah yang benar. Dan ajaran yang aseli itu hanya dapat ditemukan dalam teks yang literal.[53]

Ciri utama dari tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini berpegang teguh pada aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi.[54]

---

fundamentalisme itu biasanya disepadankan dengan, *al-Usûliyyah al-Islâmiyyah* (fundamentalisme Islam), *al-Salafiyyah* (warisan leluhur),*as-Sahwah al-Islâmiyah* (Kebangkitan Islam), *al-Ihya' al-Islâmî*, (Kebangunan Kembali Islam), *al-Badîl al-Islâmî* (Alternatif Islam).

[52] al-Jâbirî, *Arab-Islamic Philosophy: a Contemporary Crtitique* ..., 9-11.

[53] Aziz al-Azmeh, "Islamist Revivalism and Western Ideologies", *History Workshop*, No. 32 (Autumn, 1991), 44-53. http://www.jstor.org/stable/4289100 (Diakses 15 April, 2015).

[54] A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," *Jurnal Paramadina*, vol. 1, (1998): 62-64.

Dalam prinsip pandangan ideologis seperti yang ditulis oleh Sayyid Quthb[55], Hasan al-Bannâ dan al-Maudûdî[56] yang sering dikatagorikan sebagai tokoh sentral kelompok ini, *turâth* dibaca dengan prinsip berpikir yang dilandaskan pada tiga prinsip; (1) Islam adalah ideologi yang komplit bagi individu, negara, dan masyarakat, (2) al-Qur'ân adalah dasar kehidupan kaum Muslimin dalam pengertian yang literal, (3) syariat Islam yang didasarkan pada al-Qur'ân dan al-Hadîth merupakan 'cetak biru' bagi kaum Muslim.[57] Studi Ayyub[58], Esposito[59], Mitchell[60], Nasr[61], dan Roy.[62] menunjukkan argumentasi kelompok ini.

Dalam beberapa hal metode autentisitas yang dikembangkan kelompok ini sama dengan pendekatan tradisionalis, yaitu suatu pendakatan dengan model "pemahaman literal dan tradisional atas tradisi" (*al-fahm at-turâthî li-at-Turâth*).[63] Ciri umum dari pendekatan ini adalah keterlibatannya dalam persoalan-persoalan masa lalu yang

---

[55] Sayyid Qutb, *Ma'âlim fi al-Tarîq*, (Kairo: Dâr al-Shauq), 9-10.

[56] Abû al-'Ala al-Mawdûdî, *Towards Understanding Islam* (Karachi: IIFSO, 1959), 67-69.

[57] Ira M. Lapidus, "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 40, No. 4 (1997), 444-460, http://www.jstor.org/stable/3632403 (Diakses: 05 Januari, 2010).

[58] N.M. Ayyub, "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt", *International Journal of Middle East Studies*. 1980 12: 481-99.

[59] John L. Esposito, "Revival and Reform in Contemporary Islam", dalam, William M. Shea (ed.) *The Struggle Over the Past: Fundamentalism in the Modern World*, (New York: University Press of America, 1993), 3-55.

[60] R.P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), xxiii-xxvi.

[61] Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdûdî and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 49-68.

[62] Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 1-27.

[63] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah*..., 15. Pandangan seperti ini, tidak hanya dikritik oleh al-Jâbirî tetapi juga oleh pemikir sebangsanya seperti Abdullah Laroui. Ia menganggapnya sebagai pandangan yang *la târîkhî* (tidak mensejarah).

dihadapi tradisi serta bersikap menyerah terhadapnya. Pendekatan ini mengandung dua kelemahan: minimnya semangat kritis dan hilangnya kesadaran historis.[64]

Para penganut pendekatan ini terutama pasca tahun 1967[65] memandang bahwa *an-Nakbah* (*defeatism*, kekalahan) bangsa Arab-Islam dari Israel sebagai simbol kekalahan sosialisme Arab. *an-Nakbah* bukanlah kekalahan negara atau tentara Arab melainkan gejala dari gagalnya trend ideologi Barat seperti sekularisme, liberalisme, sosialisme dan nasionalisme karena semuanya bertolak belakang dengan prinsip-prinsip dasar Islam.[66]

2. Pendekatan Transformatif

Jika pendekatan ideal-totalistik menjadikan warisan masa lalu sebagai yang memiliki otoritas untuk menentukan masa kini dan masa datang, maka pendekatan transformatif sebaliknya. Mereka yang menginginkan transformasi atas *turâth*, menghendaki

---

[64] Sebagai perbandingan karakteristik, berdasarkan pengamatannya terhadap fundamentalisme agama, terutama Kristen di Amerika, Peter Huff mencatat ada enam karakteristik penting fundamentalisme. Secara sosiologis, fundamentalisme sering dikaitkan dengan nilai-nilai yang telah ketinggalan zaman atau tidak relevan lagi dengan perubahan dan perkembangan zaman; secara kultural, fundamentalisme menunjukkan kecenderungan kepada sesuatu yang vulgar dan tidak tertarik pada hal-hal yang bersifat intelektual; secara psikologis, fundamentalisme ditandai dengan otoritarianisme, arogansi, dan lebih condong kepada teori konspirasi. Secara intelektual, fundamentalisme dicirikan oleh tiadanya kesadaran sejarah dan ketidak-mampuan terlibat dalam pemikiran kritis; dan secara teologis, fundamentalisme diidentikkan dengan literalisme, primitivisme, legalisme dan tribalisme; sedangkan secara politik, fundamentalisme dikaitkan dengan populisme reaksioner. Lihat, Huff, "The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue", *Cross Current* (Spring-Summer, 2002), http://www.findarticles.com/cf_0/m2096/2000 (Diakses 8 Juli 2015).

[65] Abû Rabi' menempatkan tokoh-tokoh intelektual fundamentalis post-1967 antara lain, Abd al-Qadir 'Awdah, Yusuf al-Qardawî, Muhammad al-Ghazâlî, Hasan at-Turabi, Rashîd al-Ghannushî, Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, dan Omar bin 'Abd Rahmân. Lihat, Ibrahim Abû Rabi', *Contemporary Arab Thought, Studies in Post-1967 Arab Intelectual History* (London: Pluto Press, 2004),70.

[66] Yoyo, "Tren Pemikiran Intelektual Muslim Kontemporer di Timur Tengah Pasca-Defitisme 1967", *Kawistara*, Vol.2 (Desember, 2012): 225-328.

liberalisasi dengan menggunakan tradisi Barat sebagai ukuran untuk mendefinisikan *turâth* Arab-Islam seperti yang banyak dilakukan oleh para orientalis. Pendekatan ini sekurang-kurangnya mirip seperti yang dikembangkan orientalisme.[67] Tokoh-tokoh seperti Tahâ Husein (1889-1973)[68] dan Salamah Mûsâ (1887–1958) berada dalam kelompok ini. Pada bagian lain, pendekatan ini meminjam pendekatan Marxisme terutama pada aspek intelektual-nya seperti yang ditunjukkan Tayyib Tîzînî[69] dan Abdullah Laroui.[70] Dua kecenderungan ini, yang liberalistik-oreintalistik dan yang marxis berada pada semangat mentransformasikan *turâth* Arab-Islam pada

---

[67] Menurut Edward W. Said, secara teoritis orientalisme menyangkut tiga fenomena yang saling terkait, (1) seorang orientalis adalah orang yang mengajarkan, menulis, dan meneliti tentang Timur, (2) orientalisme merupakan mode pemikiran yang didasarkan pada pembedaan ontologis dan epistemologis antara Timur dan Barat, (3) orientalisme dapat didiskusikan dan dianalisis. Pendeknya, orientalisme adalah cara Barat untuk mendominasi, merestrukturisasi, dan menguasai Timur. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Penthon, 1978), 6-7.

[68] Lihat, Taha Husein, *Mustaqbal at-Thaqâfah fi Misr*, III, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1973, 54. Bandingkan dengan, Syahrin Harahap, *Islam dan Modernitas* (Jakarta: Prenadamedia, 2015), 102.

[69] Tayyib Tîzînî dipetakan oleh Boullata sebagai pemikir Arab Kontemporer yang menggunakan pendekatan Marxisme terutama teori revolusinya dalam memahami tradisi Arab. Hal ini terindikasi jelas dalam judul karyanya mengenai tema ini yaitu, *Min at-Turâth ilâ at-Thaurah: Haula Nazariyah al-Muqtarahah fî Qadiyah at-Turâth al-'Arabî*. Istilah *'at-Thaurah'* yang bermakna revolusi—dalam amatan Luthi Syaukani—tidak diragukan lagi sebagai revolusi ala Marx. Lihat, Tayyib Tîzîni, *Min at-Turâth ila at-Thaurah: Haula Nazariyah al-Muqtarahah fî Qadiyah al-Turâth al-'Arabî* (Beirut: Dâr Ibn Khaldûn, 1978), 14. Lihat juga, Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporery Arab Thougt*..., 32.

[70] Abdallah al-Arwi yang sering dikenal dengan nama Abdullah Laroui, lahir pada tahun 1933 di kota Armour. Ia seorang pemikir dan novelis Maroko yang concern pada diskurus *turâth* dan modernitas dengan menekankan pada orientasi sejarah terutama pada pendekatan marxisme di dunia Arab. Ia menerima pendidikan awal dan menengah di Rabat dan kemudian melanjutkan studinya di Sorbonne, Paris untuk ilmu politik pada tahun 1956, dan memperoleh gelar pasca sarjana di tahun 1958. ia juga mendapatkan gelar kehormatan dalam studi Islam pada tahun 1963. pada 1976 ia berhasil mempertahankan tesis PhD-nya berjudul: "The Social and Cultural Basis of The Moroccan Nationality:1830-1912" ("Basis Sosial dan Budaya Kebangsaan Maroko: 1830-1912"). Dikutip dari, http://www.arabphilosophers.com/ (Diakses 10 Pebruari, 2016).

masa depan. Sehingga, dapat dikatakan bahwa pendekatan yang dikatagorikan sebagai transormatif dapat diamati dari kecenderungannya yang liberalistik, sekuleristik, orientalistik, dan marxis.

Dalam membaca *turâth*, metode liberalistik menggunakan kacamata Barat dengan menghilangkan identitas bagi *turâth* Arab-Islam.[71] Tradisi masa lalu Arab-Islam—untuk kepentingan modernitas—dianggap tidak relevan.[72] Selain itu, pandangan metodologis kaum orientalis mengandung pola konfrontasi terhadap kebudayaan tertentu karena mereka membaca tradisi melalui tradisi lain. Sebagai contoh, metode filologi, ketika digunakan untuk membaca tradisi, yang sering digunakan kaum Orientalis, hanya akan mampu membangun kembali pemahaman tradisi yang mengacu kepada beberapa sumber dari tradisi Yahudi, Kristen, Persia, Yunani, India, serta pelbagai sumber lain.[73]

Dari sisi metodologis, umumnya kaum Orientalis menganut pandangan universalisme yang bertumpu pada metode historisismenya Hegel.[74] Ada pula yang berpegang pada asumsi partikuralisme

---

[71] Sebagai pemahaman perbandingan, menurut Hassan Hanafî, kesadaran Eropa yang merasuk pada metode yang dikembangkan Orientalisme selalu dimotivasi oleh dialetika antara "saya" dan "yang lain". Hal itu menunjukkan bahwa asal mula peradaban Eropa serba terbatas baik secara geografis maupun substansinya. Agar bangsa Eropa tetap eksis, perlu mempertahankan diri dengan cara melihat diri sendiri sebagai subjek pusat dan melihat pihak lain sebagai objek jajahan. Lihat, Hassan Hanafî, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb* (Beirut: al-Muassasah al-Jâmi'iyyah li al-Dirâsât wa al Nashr wa al-Tawzi', 1992), 24.

[72] Kelompok ini diwakili pertama kali oleh pemikir-pemikir Arab dari kalangan Kristen, seperti Shibli Shumayl, Farah Antun dan Salamah Musa. Kini, kelompok itu diteruskan oleh pemikir-pemikir yang kebanyakan berorientasi pada Marxisme seperti Tayyib Tîzînî, Abdullah Laroui dan Mahdi Amil, disamping pemikir-pemikir liberal lainnya seperti Fuad Zakariyya, Adonis, Zakî Najîb Mahmûd, Adil Daher dan Qunstantine Zurayq. Lihat, Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* , (New York: State University of New York Press, 1990), 17-22.

[73] al-Jâbirî, *Kritik Kontemporer...,* 17.

[74] Bagi Hegel, filsafat sejarah merupakan sejarah pemikiran universal (*universal history of mankind*). Hegel juga dikenal dengan ungkapannya bahwa semua sejarah adalah sejarah pemikiran (*all history is the history of thought*). Lihat, R.G. Collingwood, *The Idea of History* (London: Oxford University Prss, 1956), 113-

yang diliputi semangat filologis. Dan yang lain menganut pendekatan subjektif-feneomenologis yang bersikap empati pada salah seorang pemikir yang dikaji.[75] Semuanya bermuara pada semangat Eurosentrisme. Semangat historisisme Barat yang berujung pada Hegel memiliki prinsip bahwa, "filsafat yang muncul belakangan ini merupakan hasil capaian dari tradisi-tradisi filsafat sebelumnya, dan tetap harus terkait kepada prinsip-prinsip yang dijadikan acuan tradisi tersebut". Impilkasinya kemudian, metode sejarah ini muncul sebagai kekuatan imeperialis dan hegomonik dalam sejarah umat manusia secara keseluruhan dengan mengangkat apa yang diinginkan dan mendiamkan apa yang ditolaknya.

Pendekatan Orientalis misalnya memperlakukan filsafat Islam bukan sebagai bagian dari kerangka kebudayaan Islam itu sendiri, tetapi lebih sebagai kelanjutan yang menyimpang dan menyesatkan dari filsafat Yunani. Tradisi gramatikal Arab (*nahw*) dan beberapa aliran di dalamnya juga dilihat sebagai kelanjutan aliran-aliran gramatikal Hellenisme di kota Iskandariah. Misalnya, ilmu *nahw* dipengaruhi oleh logika Aristotelianisme, fikih Islam dipengaruhi oleh undang-undang Romawi.[76]

Akibat pendekatan Orientalis yang sering digunakan oleh kalangan ini diduga akan berimplikasi terhadap alienasi umat Islam diantaranya, *pertama*, mereka teralienasi dari sejarahnya sendiri, *kedua*, umat Islam akan teralienasi dari konstitusi nalar mereka sendiri, *ketiga*, umat Islam akan terasing dari bahasanya sendiri.

---

114. Dalam metode historisismenya Hegal, dikatakan bahwa mula-mula ada tesis (positif), kemudian muncul kekuatan yang melawan (antitesis, negatif), dan dari pertarungan itu terjadilah sintesis (kombinasi positif dan negatif). Sintesis segera menjadi tesis baru, dihadapi antitesis baru dan menghasilkan sentesis baru. Demikian seterusnya proses dialektika itu terjadi.

[75] Clive Erricker, "Phenomenological Approach", dalam, Peter Connolly, *Approach to the Study of Religion* (London and Yew York: Cassel, 1999), 73-104.

[76] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah: Dirâsât wa Munâqasah...,* 28. Untuk mengetahui lebih detail pandangan al-Jâbirî tentang Orientalisme dalam konteks filsafat Islam, lihat pada bab, *al-Istisghrâb fi al-falsafah: manhaj wa al-ru'yah* (Orientalisme dalam Filsafat Islam: Metodologi dan Persepsi), 63.

Alienasi yang dimaksud adalah alienasi seperti yang digambarkan oleh Althusser sebagai, *unconcious* (ketidaksadaran yang begitu mendalam). Seorang Orientalis bernama, Joseph Schact dalam *An Introduction to Islamic Law* pernah berujar, "hukum Islam adalah ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari cara hidup Muslim dan merupakan inti dari saripati Islam itu sendiri".[77] Atas pernyataan itu, dari sisi *insider* telah membuat rasa tidak percaya diri terhadap tradisinya sendiri. Inilah bentuk alienasi yang ditimbulkan dari beberapa pendekatan Orientalis.[78]

Adapun pendekatan Marxis yang dimaksud di sini merujuk kepada Karl Marx (1818-1883) yang dipandang sebagai salah seorang penganut kecenderungan sosial dalam menafsirkan sejarah. Sebagai seorang pengikut Neo-Hegelianisme Kiri, Marx telah menukar dialektika idealisme Hegel menjadi dialektika matrialisme. Dalam kaitannya dengan metode sejarah Marx, di sini perlu ditegaskan pendirian Marxisme klasik seperti yang dirumuskan oleh Karl Marx: "Dalam proses produksi sosial atas eksistensinya, manusia masuk ke dalam relasi yang pasti dan penting, yang bebas dari kehendak mereka, yaitu hubungan-hubungan produksi yang sesuai dengan tahap perkembangan yang menentukan kekuatan-kekuatan produksi materialnya. Totalitas dari hubungan-hubungan produksi ini memunculkan struktur masyarakat ekonomi, fondasi riil yang memunculkan superstruktur legal dan politis, dan yang kemudian terkait dengan bentuk-bentuk kesadaran sosial tertentu.[79]

---

[77] Joseph Schact, *Pengantar Hukum Islam*, ter. Moh. Said, dkk. (Jakarta: Ditbinperta, 1985), 1.

[78] Meskipun pendekatan orientalis telah banyak dikritik—bahkan dengan sangat keras—oleh para pemikir Muslim kontemporer seperti Muhammad 'Abid al-Jâbiri, Hassan Hanafî, dan terutama Edward W. Said, tidak berarti menafikan karya-karya mereka terutama yang dianggap lebih netral untuk kepentingan ilmiah dengan menjaga objektifitasnya. Diantara para orientalis antara lain, Reynold Nicholson, Arthur J. Arberry, John L. Esposto, Karen Amstrong, Martin Lings, Annimarie Shimmel, John O. Voll, Ira M. Lapidus, Marshal GS Hodgson, Leonard Binder, dan Charles Kurtzmen. Lihat, Karel Steenbrink, "Berdialog dengan Karya-karya Kaum Orientalis", *Jurnal Ulûm al-Qur'ân*, No. 2. (1992), 25.

[79] Lihat Karl Marx, "Preface" dan "Introduction" untuk *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Peking: Foriegn Languages Press, 1976), 3.

Pendekatan Marxis dikenal dengan metode “materialisme historis”.[80] Pendekatan ini mengandung, *pertama*, dari sisi metodologis, akan berujung pada motivasi konstruksi sejarah yang dirumuskan oleh Hegel yaitu berumara pada Eurosentrisme yang menjadi alat bagi imperialisme Barat. Artinya, pendekatan kaum Marxis bias terhadap ideologi Barat terutama Eropa. *Kedu*a, dari sisi pengguna metode ini yang menerapkannya terhadap *turâth* tidak melakukan kritik apakah sebagai metodologi, ia relevan dan aplikatif atau tidak.[81]

Pendekatan Marxis, seperti disinggung di atas, dalam konteks memahami *turâth* Arab Islam dapat terlihat dalam pandangan-pandangan Tayyib Tîzînî dan Abdullah Laroui. *Turâth*, menurut Tîzînî, haruslah berada dalam “ruang sejarah” dan harus didekati secara historis. Karena baginya, *turâth* adalah sejarah itu sendiri. Ia meyakini bahwa *turâth* selalu berada dalam hubungan dialektiis antara masalah sosio-ekonomi dengan kondisi politik dalam sebuah masyarakat.[82] Dalam masalah ini, ia mengajukan teori, *historical heritagial dialectics* (*al-Jadaliyah at-Târîkhiyyah at-Thurâthiyah*)[83]. Teori ini bertujuan untuk menciptakan revolusi *turâth* dalam bentuk sosialisme ilmiah. Teori ini menegaskan bahwa revolusi budaya tidak mungkin terjadi dalam kekosongan relasi sosial (*a vacuum of social relations*), seperti yang kini melanda bangsa Arab. Seperti diketahui, bangsa Arab dikuasai oleh kelas borjuis-feodalis yang secara ekonomi tidak mampu berdiri sendiri.[84] Mereka sangat bergantung

---

[80] Materialisme historis menganggap bahwa sejarah manusia sebagai sebuah studi tentang peperangan kelas sosial. Dalam hal ini faktor-faktor produksi (ekonomi) menjadi pendorong terjadinya peperangan antar kelas.

[81] al-Jâbirî, *Arab-Islamic Philosophy; a Contemporary Critique...*, 10.

[82] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporery Arab Thougt...*, 32.

[83] Tayyib Tîzînî, *Min at-Turâth ila at-Thaurah...*, 254.

[84] Di sini Tîzînî melihat ada konflik kelas dalam kenyataan sosial masyarakat Arab kontemporer yaitu antara kelompok borjuis-feodalis dengan rakyat. Dan untuk itu, ia menawarkan suatu gerakan revolusi, terutama revolusi pemikiran atas tradisi mereka sendiri. Dan di sini pula, ia jelas mengadopsi secara terang terangan atas konsep Karl Marx tentang teori perjuangan kelas (Struggle of Classess). Jelasnya, Karl Marx mengatakan: “The history of all hitherto existing societies is

pada kekuatan kapitalis Barat. Sementara kaum buruh (baca: massa) mempunyai keterkaitan emosional yang erat dengan *turâth* mereka.[85]

Sebagaimana Tîzînî, Abdullah Laroui memiliki pandangan yang hampir sama. Pertama-tama, Laruoi keberatan terhadap pendekatan tardisional yang menyandarkan pada masa lalu terhadap turâth dan karenanya ahistoris (la târîkhî) dan pendekatan modernis yang eklektis dengan mengambil unsur-unsur Barat.[86] Baginya, menjadikan model masa lalu sebagai pijakan untuk memperbaiki kondisi sosial Arab sama buruknya dengan menjadikan Barat sebagai acuannya. Menurutnya, jalan keluar satu-satunya bagi kebangkitan kebudayaan Arab adalah dengan menggunakan marxisime sebagai cara dan alat berpikir bagi krisis dunia Arab.[87]

Selain Tîzînî dan Laroui, pandangan Adonis[88] layak dipertimbangkan di sini sebagai pemikir turâth yang oleh Nadia Warden diposisikan sebagai *A secular-modernist* untuk membedakannya dengan Hassan Hanafî yang ia katagorikan sebagai An Islamic-modernist.[89]

---

the history of class struggles. Freeman and slave, patrician and plebeian, lord and serf, guild-master and journeyman, in a word, oppressor and oppressed, stood in constant opposition to one another, carried on an interrupted, now hidden, now open fight, a fight that each time ended in a revolutionary reconstruction of society at large, or in the common ruin of the contending classes." Karl Marx, *The Communist Manifesto of Karl Marx and Friedrich Engels*. (New York: Pathfinder Press, 1970), 241.

[85] A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi..., 5.

[86] Ibrahim Abu Rabi', "Religion and Culture in the Modern Arab World: Reflections on Hisham Sharabi, (ed.) "the Next Arab Decade: Alternative Futures", *Islamic Studies*, vol. 28, no. 4 (winter 1989), pp. 403-413 http://www.jstor.org/stable/20839972 (Diakses 08 Juni, 2015).

[87] Detlev Khalid, "La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme (The Crisis of Arab Intellectuals) by Abdallah Laroui". *Islamic Studies*, Vol. 14, No. 1 (SPRING 1975), pp. 77-80, http://www.jstor.org/stable/20846938. (Diakses, 12 Pebruari, 2015).

[88] Adonis bernama aseli Ali Ahmad Said. Nama Adonis diberikan oleh Anton Sa'âdah, pendiri dan ketua Partai Nasionalis Syria di tahun 1940. Adonis diambil dari nama salah satu dewa dalam legenda Babilonia kuno.

[89] Nadia Warden, *The Problematic of Turâth in Contemporary Arab Thought: A Study of Adonis and Hasan Hanafi* (Canada: The Institute of Islamic Studies McGill University, 2008), 65 dan 119.

Kegelisahan Adonis terhadap *turâth* Arab-Islam sesungguhnya setali tiga uang dengan para pemikir Islam kontemporer lainnya yaitu bahwa selama tiga abad pertama peradaban Arab memilih ‘yang lama’ (*at-Turâth al-qadîm*)[90] yang dalam istilah Adonis disebut *at-Thâbit*[91] (yang mapan) sedemikian rupa daripada ‘yang baru’ (*al-Mutahawwil*). Dengan bahasa lain, kegelisahan Adonis sebagai budayawan adalah masalah kultur Arab yang tidak bisa hidup di zaman sekarang dengan santai, bebas, tanpa kecemasan. Kultur Arab cenderung memusuhi masa sekarang. Hidup di dalam modernitas selalu cenderung dengan kegelisahan dan bermusuhan. Ini karena ada suatu nalar yang menarik ke masa lalu.

Meskipun demikian, apa yang dimaksud dengan *at-Thâbit* bukan berarti tidak mengenal perubahan sama sekali dalam proses teoritisasi dan praksis sepanjang sejarah, atau apa yang disebut dengan *al-Mutahawwil* tidak mengandung elemen *at-Thâbit*. Adonis hanya menekankan corak dominan dan yang paling mencolok pada kecenderungan *at-Thâbit* dibandingkan dengan kecenderungan *al-Tahawwul*.[92]

---

[90] Hampir semua pemikir kontemporer seperti Hassan Hanafi, al-Jâbirî, Nasr Hamîd Abû Zayd ketika mereka berbicara *at-Turâth al-Qadîm* itu sebenarnya mengacu kepada produk-produk dari abad satu, kedua, ketiga, sampai kelima Hijriah. Tradisi yang dimaksud adalah tradisi yang terbit dan dicetak pada abad satu sampai abad lima Hijriyah, atau kira-kira abad ke 7M sampai abad 10 M. Dan Adonis pun melakukannya.

[91] Untuk melengakapi informasi tentang terminologi *at-Thâbit* dalam konteks pemikiran Arab, Adonis memberikan rujukan pemikiran ‘kemapanan’ itu didasarkan pada pemikiran tiga pemikir penting yang dikemudian hari menjadi rujukan generasi berikutnya, (1) Ibn Ja‘far Muhammad ibn Jarîr at-Tabarî, dalam kitabnya, *Tafsîr at-Tabarî, Jâmi’ al-Bayân, an Ta’wîl âi al-Qur’ân*, Juz I, cet.II, (Kairo: Matba‘ah al-Babi Al-Halabi, 1954), 35 dan 54, (2) Ibn Hazm dalam kitabnya, *Rasâ’il Ibn Hazm al-Andalusî*, Juz IV, (Ed.) Ihsan Abbas, (al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li ad-Dirâsah wal an-Nashr, 1981), 414 dan (3) Ibn Taimiyah dalam kitabnya, *Dar’ Ta’ârud al-‘Aql wa an-Naql*, juz I (Ed.) Muhammad Rashîd Salîm, (Kairo: Dâr al-Kutub, 1971), 191, 209, dan 232. Selain, tiga pemikir itu, Adonis memasukkan secara khusus pemikiran keagamaan as-Shâfi’î sebagai landasan atas pemikiran mapan bagi generasi berikutnya.

[92] Adonis, *at-Thâbit wa al-Mutahwwil: Bahth fi al-Ittibâ’ wa al-Ibdâ’ ‘inda al-‘Arab*. Vols 1. (Beirut: Dâr al-Sâqi, 1994), 13-14.

Dalam amatan Adonis, dalam proses dialektika antara kelompok *at-Thâbit* dan kelompok *al-Mutahawwil* selalu dimenangkan oleh kekuatan *at-Thâbit* dan itu terjadi sejak generasi pertama tepatnya pasca-wafatnya Nabi ketika persoalan politik (soal siapa pengganti Nabi) lantas bergeser ke persoalan aqidah. Sejak itu, agama selalu menjadi justifikasi atas persoalan politik. Sejak itu pula, ideologi kelompok yang mendominasi dan menguasai sistem (kekuasaan) didasarkan pada interpretasinya yang khas terhadap agama, yang sangat dipengaruhi oleh kepentingan-kepentingan ekonomi dan afiliasi-afiliasi politik dan sosial.[93]

Dari gambaran sejarah yang demikian, masyarakat Arab menurut Adonis 'terpenjara' oleh beberapa karakteristik yang sekaligus menjadikan sikapnya terhadap warisan masa lalu serta menjadikan struktur pemikiran yang khas Arab. Adonis menggambarkannya paling tidak pada empat tataran; *pertama*, pada tataran eksistensial (sikap teologis) bahwa masyarakat Arab mempunyai kecenderungan yang berlebih-lebihan dalam memisahkan antara manusia dan Allah, dan menjadikan konsep keagamaan tentang Allah sebagai dasar, poros, dan tujuan.

Pemikiran Arab yang dominan tidak lain adalah individual, abstrak, dan sangat mitis. Atas dasar itu, peradaban yang dominan adalah peradaban represif, peradaban sistem yang dominan dengan semua institusinya, *kedua*, pada tataran kehidupan psikologis yaitu bahwa masyarakat Arab memiliki kecenderungan romantisisme, maksudnya sangat tergantung pada sesuatu yang sudah diketahui dan menolak sesuatu yang tidak diketahui bahkan mengkhawatirkannya. Lantaran pengaruh struktur budaya yang dominan, mereka mempergunakan warisan masa lalunya untuk memahami segala sesuatu dan apa saja yang berada di luar perspektif warisan itu tidak patut untuk diberi nilai apa pun. *Ketiga*, pada tataran ekspresi dan bahasa, yaitu pemisahan antara makna dengan ujaran. Orang Arab yang konservatif lebih mengutamakan retorika daripada

---

[93] Adonis, *at-Thâbit wa al-Mutahwwil...*, 349.

tulisan. *Keempat*, pada tataran perkembangan peradaban adalah kontradiksi dengan modernitas. Artinya, di satu sisi kontradiksi orang Arab yang memiliki mental konservatif dalam menyikapi modernitas Barat: dia mengambil hasil-hasil peradaban modern, namun menolak prinsip rasional.[94] Karakter-karakter tersebut bukan merupakan karakteristik mental Arab secara keseluruhan tetapi merupakan karakteristik yang dominan dan memberikan orientasi terhadap kehidupan Arab.

Dari keempat struktur pemikiran Arab konservatif akibat dominasi kelompok *at-Thâbit* itu, Adonis menyimpulkan evaluasinya yaitu bahwa kehidupan Arab tidak mungkin bangkit dan manusia Arab tidak mungkin kreatif apabila struktur yang konservatif yang dominan dari pemikiran Arab tidak dihancurkan.[95]

Maka, untuk mengatasi problem budaya Arab yang demikian, Adonis menawarkan pendekatan dekonstruksi terhadap kultur Arab. Pada dasarnya Adonis sepakat untuk melakukan dekonstruksi terhadap bangunan pemikiran Arab. Tetapi ia mensyaratkan dekonstruksi 'dari dalam'. Upaya mendekonstruksi yang asal harus dilakukan dengan yang asal itu sendiri. Dengan ungkapan lain, ke-Arab-an itu sendirilah yang menghalangi orang Arab sekarang untuk menjadi orang Arab kemarin. Karena itu, masa lalu yang didekonstruksi sebenarnya membangun kembali dengan ke-Arab-an itu sendiri.

3. Pendekatan Reformistik

Dalam amatan Luthfi Asyaukani, pemikiran dan gerakan reformis[96] dalam Islam telah dirintis oleh Rifâ'ah at-Tahtâwi (1801-

---

[94] Adonis, *at-Thâbit wa al-Mutahawwil...*, xxxii.

[95] Adonis, *at-Thâbit wa al-Mutahawwil...*, xxxvi.

[96] Istilah 'reformasi', 'reformis', 'reformistik' yang sering digunakan dalam pembahasan ini diterjemahkan dari kata, *islah atau tajdîd* yang biasa digunakan dalam literautur Islam modern. Namun istilah *tajdîd* lebih umum digunakan daripada *islah*. Pengertiannya, memperbaharui sesuatu yang mengalami ketidaksesuaian dengan apa yang semestinya. Misalnya sesuatu itu tidak sesuai dengan tuntutan zaman atau dasar-dasarnya. Lebih jauh, istilah *tajdîd* sering merujuk kepada hadith

1873)[97] dan at-Tûnîsî (1810-1889).[98] Setelah itu, puncak dari gagasan pembaruan berada pada Muhammad Abduh (1849-1905).[99] Sehingga dapat dikatakan bahwa gerakan reformistik adalah proses evolusi pemikiran Muhammad Abduh. Hanya saja, para penerus Abduh terbelah menjadi dua kecenderungan; "berkecenderungan kiri" dan "berkecenderungan kanan". Kecenderungan pertama dapat terlihat dalam pemikiran Qasim Amin (1863-1908), Ali 'Abdul ar-Râziq, (1888-1966), Muhammad Imârah (1931-) dan terakhir Hassan Hanafî (l.1935) Sedangkan yang kedua dapat diamati dalam pemikiran Rashîd Ridâ (1865-1935), Hasan al-Bannâ' (1906-1949), dan terakhir Sayyid Quthb (1906-1966).

Rasulullah, "Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini pada setiap penghujung seratus tahun, orang yang memperbaharui (*yujaddidu*) agamanya". Lihat, Sunan Abû Dâûd, *Kitab al-Malâhim*, Jilid 4, 109. Lihat juga, Muhammad Nurhakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi: Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi* (Surabaya: Bayumedia, 2003), 23-24.

[97] Rifâ'ah at-Tahtâwî adalah putra Mesir dan kader al-Azhar yang dikirim oleh penguasa Mesir waktu itu, Muhammad Aly untuk belajar ke Barat (Perancis). al-Tahtâwi kemudian berusaha mengombinasikan metodologi pemikiran dan budaya Barat dengan moralitas keilmuan dan budaya Islam. Lihat, Nuryadin, "al-Azhar; antara Reformasi dan Konservatisme", *Jurnal Taswîr al-Afkâr* No. 8 Tahun 2000, 59-71.

[98] Nama lengkapnya adalah Khairuddin Pasha at-Tûnîsî. Dalam pemikiran pembaruan, dapat dilihat karya pentingnya yang berjudul *Aqwamul Masâlik fî ma'rifati ahwâl al-Mamâlik* di mana ia menekankan pentingnya mencapai kemajuan sebagaimana yang telah dicapai oleh Barat. Dan Jika umat Islam ingin maju seperti negara-negara Barat, mereka tidak perlu merasa bersalah mengambil ilmu Barat untuk meraih kemajuan tersebut karena tidak bertentangan dengan Islam. Lihat, A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern Islam di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995) 195.

[99] Inti dari gagasan pembaruan ini adalah berusaha mendorong diterimanya rasionalitas dan kemajuan ilmu pengetahun modern Barat yang diklaim sebagai bagian *inheren* dari Islam. Untuk membahas kajian lebih jauh tentang gagasan reformasi dalam Islam, lihat diantaranya, Mazheruddin Siddiqui, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. (Islamabad: Research Institute, 1982); Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russell & Russell, 1968). Bandingkan dengan, Tauseef Ahmad Parray, "Islamic Modernist and Reformist Thought: A Study of the Contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal", *World Journal of Islamic History and Civilization*, 1 (2), (2011): 79-93.

Jika pandangan umum kelompok transformatik ingin membuang *turâth* demi modernitas dan membuang modernitas demi menjaga orisinalitas *turâth* seperti penekanan kelompok ideal-totalistik, maka tipologi reformistik memiliki kecenderungan untuk mengharmonisasikan keduanya dengan sikap kritis terhadap keduanya. Bagi kelompok ini, adalah keliru untuk memprioritaskan yang satu dan merendahkan yang lain. Karena keduanya bukan milik kita; *turâth* milik orang lampau dan modernitas milik Barat. Mengambil satu dan membuang yang lain adalah gegabah, dan membuang kedua-duanya adalah konyol[100]Pendekatan reformistik terhadap *turâth* dapat dibagi kepada dua kecenderungan, pertama kecenderungan yang menekankan pada metode rekonstruktif[101] (membangun kembali) *turâth*, kedua mereka yang menekankan pada metode dekonstruktif[102] (membongkar) atas *turâth*. Pendekatan yang pertama dapat dilihat dalam pemikiran Muhammad Imârah dan Hassan Hanafî, dan pendekatan yang kedua dapat ditelusuri pada pemikiran Muhammad Arkoun dan Muhammad 'Abid al-Jâbiri.

Muhammad Imârah mengatakan bahwa kematangan sebuah peradaban terlihat pada seberapa jauh kesadarannya akan akar-akar warisan klasik yang ia miliki. Makin dalam kesadaran itu, akan makin dalam pula ketangguhan dan kematangan peradabannya. Peradaban Barat sekarang ini, misalnya, dibangun di atas warisan

---

[100] A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi...,12.

[101] Yang dimaksud dengan reskonstruksi di sini merujuk kepada pendapat Hassan Hanafî sendiri yaitu, penafsiran kembali atas teks-teks agama, penjelasan terhadap sebab-sebab munculnya suatu tradisi dan perkembangannya, serta berupaya membangun kembali struktur baru dari tradisi itu secara keseluruhan. Upaya pembangunan kembali itu bertujuan untuk menemukan teori-teori umum yang menjadi kekuatan dan kelemahan tradisi dalam menjawab tuntutan zaman pada sepanjang sejarah hingga sekarang. Lihat, Hassan Hanafî, *at-Turâth wa at-Tajdîd, Mauqifunâ min at-Turâth...*, 26.

[102] Makna dekonstruksi secara umum adalah tindakan subjek yang membongkar suatu objek yang tersusun dari berbagai unsur yang memang layak dibongkar. Christoper Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 68.

peradaban dan karya intelektual yang diolah oleh umat Islam. Dan umat Islam mengambil sebagian peradaban itu dari bangsa Yunani. Sementara bangsa Yunani mewariskannya dari bangsa Mesir kuno dan bangsa India. Dengan demikian, peradabaan tersebut adalah hasil karya dan milik bersama umat manusia. Dan, umat Islam yang telah menghidupkan peradaban tersebut dari lubang kegelapannya, tentu lebih berhak atas peradaban modern sekarang ini dibandingkan dengan bangsa lainnya. [103]Dalam pandangnnya, jika sekarang ini umat Islam ingin merekonstruksi peradabannya dengan banyak menyerap dari peradaban Barat yang sedang mapan saat ini, maka hal itu sebenarnya adalah suatu usaha untuk mengambil kembali (*retaking*) miliknya.[104] Ia mengatakan bahwa untuk berinteraksi dengan *turâth* diperlukan konsensus dan kesadaran yang tinggi. Suatu kejelian untuk memilah dan memilih mana yang bermanfaat dan mana yang justru membawa kemudharatan dari *turâth* tersebut. Tetapi persoalannya adalah mana di antara *turâth* tersebut yang bermanfaat dan mana yang justru dapat merusak. Lantas, siapa yang berhak untuk menilai ini bermanfaat dan itu merusak, karena setiap pemikir akan berbeda-beda sudut pandangnya. Dalam kaitan ini, upaya revitalisasi *turâth* membutuhkan agenda besar dan dilakukan oleh sebuah kekuatan kolektif. Pemilahan antara *turâth* yang bermanfaat dan tidak seperti disebut di atas, misalnya, dapat diukur dan ditimbang dari tujuan yang dicanangkan oleh agenda besar itu. Sisi yang bermanfaat akan disebarkan kepada masyarakat umum dan sisi yang berbahaya hanya akan menjadi bahan kajian para ahli dibidangnya, tidak untuk khalayak ramai.[105]

---

[103]Muhammad Imârah, *Nazarât Jadîdah Ilâ at-Turâth* (Kairo: Dâr Qutaibah, 1988), 15.

[104] Dalam analisa Syahrin Harahap, dalam persoalan perlunya ijtihad dalam gagasan kebangkitan Islam (*Islamic resurgence*) tidak ditemukan perbedaan visi di kalangan para pemikir. Tetapi ketika masuk dalam persoalan pengambilan kembali (*retaking*) peradaban manusia yang—meminjam istilah Syahrin—tersembul di Barat, terjadi perbedaan visi yang terbagi ke dalam tiga sikap; sikap paling liberal (Tahâ Hussein: 1889-1973), sikap konservatif (al-Maudûdi:1903-1979), dan sikap sintetik (Husein Haikal: 1889-1956). Lihat Syahrin Harahap, *Islam dan Modernitas: Dari Teori Modernisasi Hingga Penegakan Kesalehan Modern* (Jakarta: Kencana, 2015), 101.

[105]Muhammad Imârah, *Nazarât Jadîdah...,* 23-24.

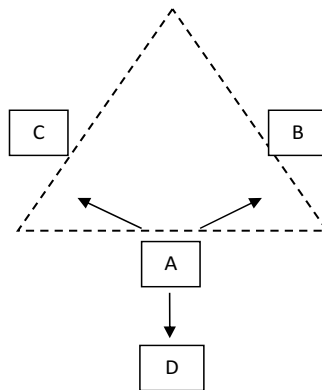
Yang lebih penting dalam kajian ini, selain menimbang pemikiran Muhammad Imârah dalam kecenderungan ini, adalah mendiskusikan pemikiran Hassan Hanafî. Dalam catatan Boullta, Dalam kaitannya dengan masalah *turâth*, hampir seluruh karya-karya Hanafî bermuara pada proyek besar kajian "warisan". Bukunya yang berjudul *at-Turâth wa-at-Tajdîd* (Tradisi dan Pembaruan) masih dalam tahap awal yang merupakan pengantar untuk tiga kajian; (1) sejumlah delapan volume membahas sikap bangsa Arab yang "seharusnya" terhadap "warisan"; (2) sebanyak lima volume membahas sikap bangsa Arab yang "seharusnya" terhadap "warisan" Barat; dan (3) sebanyak tiga volume membahas tentang teori hermeneutika baru untuk merekonstruksi kebudyaan manusia yang didasarkan pada sekala global.[106] Hanafî mendefinisikan *turâth* sebagai dokumentasi interpretasi yang dilakukan generasi masa lalu dalam mersepons kebutuhan-kebutuahnnya yang dibatasi oleh koridor semangat zamannya. Ia memandang bahwa *turâth* bukanlah tumpukan material yang tersimpan dalam perpustakaan atau musium yang terlepas dari realitas historis.[107]Hanafî menilai bahwa akar pemikiran kontemporer (terutama di Mesir) dan juga di dunia Islam pada umumnya dapat dilacak dari tiga kerangka fundamental. Pertama, tradisi masa lalu yang tertancap kuat dalam diri umat yang pada gilirannya ikut membentuk pikiran dan sikap mereka. Karya-karya ulama klasik seperti tafsir, fikih, dan ilmu hadîth telah membentuk wacana yang mendarah daging dalam diri umat. Kedua, tradisi Barat yang dimulai sejak bangsa-bangsa Arab melakukan hubungan dengan dunia Barat kurang lebih sejak empat generasi. Tradisi Barat tersebut telah melahirkan modernisasi pemikiran Islam, seperti reformasi keagamaan, liberalisme, dan aliran ilmiah-

---

[106] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporery Arab Thougt…*, 40. Bandingkan dengan, Azyumardi Azra, "Menggugat Tradisi Lama, Menggapai Modernitas: Memahami Hassan Hanafî", pengantar terjemahan dalam, Hassan Hanafî, *Dari Akidah ke Revolusi, Sikap Kita kepada Tradisi Lama* (Min al-Aqîdah ila Thaurah: al-Muqaddimât al-Nazariyah) (Jakarta: Paramadina, 2003), XVI.

[107] Hasan Hanafi, *at-Turâth wa at-Tajdîd…*, 11.

sekuler. Ketiga, realitas Arab Kontemporer di mana umat Islam ikut berinteraksi di dalamnya baik dalam kondisi menang maupun sebaliknya.[108]

Untuk memecahkan tiga problem fundamental itu, Hanafî mengajukan tiga program reformasi dengan tiga pertanyaan fundamental; bagaimana berhadapan dengan *turâth* Islam, bagaimana berhadapan dengan warisan intelektual (tradisi) Barat, dan bagaimana berhadapan dengan realitas kontemporer. Ketiga persoalan itu ditarik dari masalah intern umat Islam yang ia sebut sebagai *ana* (*self* atau diri). Sehingga, konsep ini dapat dijelaskan melalui relasi antara *ana* (*self* atau diri) dengan yang lain (*âkhar*). Maksudnya adalah, bagaimana *ana* (diri umat Islam) bersikap kepada sejarah masa lampau dan warisan yang ditinggalkannya dan bagaimana pula ia bersikap terhadap Barat modern dan sekaligus meletakkannya dalam realitas kontemporer. Mengutip pendapat Nur Hakim, ketiga hubungan itu dapat dianlogikan dengan "segitiga hermeneutik" sebagai berikut:[109]

Gambar 2: Segitiga reformasi *turâth* Hassan Hanafî

[108] Hassan Hanafî, *at-Turâth wa at-Tajdîd...*, 176-186.

[109] Mohammad Nur Hakim, *Islam, Tradisi, dan Reformasi: Prgamatisme Agama dalam Pemikiran Hassan Hanafî* (Surabaya: Bayumedia Publishing, 2003), 32.

Keterangan:

A : *ana/self* (posisi umat Islam)
B : posisi *turâth* Islam
C : posisi peradaban Barat modern
D : posisi dalam realitas kontemporer.

Skema relasi ini dapat dianalisa bahwa Hanafî menghendaki untuk memepertemukan tiga nilai yang berada pada tiga dimensi waktu yaitu dulu (*turâth*), kini (Barat modern), dan esok (realitas kontemporer). Dengan bahasa lain, sebagaimana yang ia katakan sendiri: "mentransmisikan warisan dan menciptakan yang baru atau reformasi".[110] Dengan cara berpikir seperti itu, muncul pertanyaan akan posisi Hassan Hanafî dalam konteks pemetaan atas respons terhadap *turâth*: tradisionalis, modernis, atau eklektis.[111] Berangkat dari kritik Hassan Hanafî terhadap berbagai aliran pemikiran yang berkembang pada saat itu; tradisionalis (kembali ke masa lalu secara total tanpa mempertanyakannya), sekularis (mengambil tradisi Barat modern secara total), dan modernis (mengambil sebagian dari keduanya: *turâth* dan modernitas), maka posisi Hanafî tidak berada dalam ketiganya. Memang, ide reformasi Hanafî berangkat dari *turâth*. Tetapi *turâth* yang telah perbaharui, bukan kembali secara literal sebagaimana tradisonalis. Pada saat yang sama, Hanafî sering menggunakan pendekatan Barat modern seperti pendekatakan fenomenologi dan hermeneutik, namun posisinya tidak sama dengan Muhammad Abduh atau Fazlur Rahmân.

---

[110] Hassan Hanafî, *Muqaddimât fi 'Ilm al-Istghrâb* (Beirut: al-Muassasât al-Jami'iyyah, 1992), 12.

[111] Seperti diketahui, dalam catatan Azyumardi Azra dengan megutip pendapat Esposito dan Voll bahwa kehidupan Hassan Hanafî telah sampai pada "lingkaran penuh" (*full circle*) dari aktvis Islam yang mendapat tantangan dari penguasa politik sekuler dan kaum oposisi komunis kepada cendikiawan yang diserang kelompok konservatif. Lihat Azyumardi Azra, "Menggugat Tradisi Lama, Menggapai Modernitas: Memahami Hasan Hanafi", pengantar terjemahan dalam, Hasan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi, Sikap Kita kepada Tradisi Lama* ("*Min al-Aqîdah ila Thaurah: al-Muqaddimât an-Nazariyah*"), ...xii.

Selain Muhammad Imârah dan Hassan Hanafî, yang dalam kajian ini dipetakan sebagai yang mewakili kalangan reforamatif dengan tekanan pada pendekatan dekonstruktif-rekonstruktif, Muhammad Arkoun dan Muhammad 'Abid al-Jâbiri, dua intelektual dari Maroko dan al-Jazair memiliki tradisi intelektual yang hampir sama yaitu kedekatannya dengan wacana pembacaan teks atau kritik epistemologi. Keduanya dekat dengan pendekatan dekonstruktif.[112]

Arkoun menemukan penyebab paling mendasar atas krisis dunia Islam, yakni redupnya warisan tradisi filsafat dan pemahaman terhadap Islam yang bersifat dogmatis tanpa penelaahan kritis sehingga perkembangan pemikiran Islam dewasa ini berada pada kebekuan, ketertutupan, dan kejumudan. Padahal, menurutnya, Islam bukanlah agama yang terorganisasi secara kaku dan dogmatis. Namun dalam perjalanan historisnya, melalui jalur kekuasaan, Islam telah menjadi dogma mati untuk kepentingan kekuasaan itu sendiri. Oleh karena itu, dari sudut pandang sejarah, pemikiran Islam telah mandek, terkotak-kotak, tertutup, sempit, dan logosentris. [113]

Lebih jauh Arkoun melihat problem serius nalar Islam yang dikuasai oleh logosentris dengan ciri-ciri diantaranya, pertama, nalar Islam dikuasai oleh nalar dogmatis dan sangat terkait dengan kebenaran abadi (Tuhan) yang bersifat estetis daripada ilmiah, kedua, nalar yang bertugas untuk mengenali kembali kebenaran (fungsi

---

[112] Salah satu tujuan dari metode dekonstruksi adalah menunjukkan ketidakberhasilan upaya penghadiran kebenaran absolut, dan ingin "menelanjangi" agenda tersembunyi yang mengandung banyak kelemahan dan ketimpangan di balik teks-teks. penerapan dekonstruksi dalam berhadapan dengan teks, adalah: Pertama, mengidentifikasi hirarki oposisional dalam teks, di mana biasanya terlihat peristilahan mana yang diistimewakan secara sistematis dan mana yang tidak. Kedua, oposisi-oposisi itu dibalik dengan menunjukkan adanya saling ketergantungan di antara yang saling bertentangan atau privilesenya dibalik. Ketiga, memperkenalkan sebuah istilah atau gagasan baru yang ternyata tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori oposisional lama. Pembacaan dekonstruktif ingin mencari ketidakutuhan atau kegagalan setiap upaya teks menutup diri dengan makna atau kebenaran tunggal. F. Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007), 34-35.

[113] Sulhani Hermawan, "Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam" *DINIKA* Vol. 3 No. 1, January (2004): 101-121.

'aql) telah menjadi sempit dan hanya berkutat di dalam wilayah tempat kelahirannya saja, misalnya bidang metafisika, teologi, moral dan hukum, ketiga, nalar hanya bertitik tolak dari rumusan-rumusan umum dan menggunakan metode analogi, implikasi dan oposisi, keempat, data-data empiris digunakan secara sederhana dan terus dikaitkan dengan kebenaran transendental, serta dimaksudkan sebagai alat legitimasi bagi penafsiran serta menjadi alat apologi, kelima, pemikiran Islam cenderung menutup diri dan tidak melihat aspek kesejarahan, sosial, budaya dan etnik, sehingga cenderung dijadikan sebagai satu-satunya wacana yang harus diikuti secara seragam dan taklid dan keenam, pemikiran Islam lebih mementingkan suatu wacana yang lahir di dalam ruang bahasa yang terbatas, sesuai kaidah bahasa dan cenderung mengulang-ulang sesuatu yang lama. Selain itu, wacana batin yang melampaui batas-batas logosentris, dalam arti kekayaan spiritual, cenderung diabaikan.[114] Lantas, ia kemudian mengajukan proyek intelektualnya sebagai "proyek kritik nalar Islam" yang terkandung dalam bukunya, *Pour Une Critique de la Raison Islamique* ("Kritik Nalar Islami"/*Naqd al-'Aql al-Islâmî/Tarîkhiyah al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî*).

Dalam menapaki jejak-jejak pemikirannya, Arkoun merupakan pemikir yang memadukan berbagai jenis perkembangan wacana ilmu yang digandrungi di Perancis seperti Jacques Derrida (1930-2004) (Dekonstruksi gramatologi), Jacques Lacan (1901-1981) (psikologi), Roland Barthes (1915-1980) (semiologi), Michel Foucault (1926-1984) (epistemology), Poststrukturalisme ala Ferdinand de Saussure (1857-1913) (linguistik), Levi strauss (1829-1902) (antropologi), Voltaire (1694-1778) (Politik), Friedrich Wilhelm *Nietzsche (1844-1900)* dan Jean-Paul Charles Aymard *Sartre (1905-1080)* (eksistensialisme), René Descartes (1596-1650) (Rasionalisme), juga ilmu-ilmu arkeologi sosial-sejarah madhab Analle Perancis. Hal ini tampak dari banyaknya konsep-konsep kaum

---

[114] Mohammed Arkoun, "Logocentrisme et verite religieuse dans la pensee Islamique" dalam *Studia Islamica* XXXV, Paris, (1972): 10-21.

post-strukturalisme yang diterapkannya ke dalam wilayah kajian Islam. Konsep-konsep seperti 'korpus', 'episteme', 'wacana', 'dekonstruksi', 'mitos', 'logosentrisme', 'yang tak terpikir' dan 'dipikirkan', 'parole', 'aktant', dan lain-lain. Sehingga dapat dikatakan bahwa titik sentral pemikiran Arkoun terletak pada kata kunci kritik epistemologis.[115]

Secara umum, dalam kaitannya dengan wacana *turâth*, Arkoun membedakan dua bentuk tradisi. Ia menggunakan dua kata "tradition" dan *turâth* secara bersama-sama dan membedakannya atas dua jenis: pertama, "Tradisi" atau "*Turâth*" dengan huruf T besar, yaitu tradisi transenden yang selalu dipahami dan dipersepsikan sebagai tradisi ideal yang datang dari Tuhan dan tidak dapat diubah oleh kejadian sejarah. Tradisi semacam itu bersifat abadi dan absolut. Tradisi kedua ditulis dengan huruf t kecil (tradisi atau *turâth*), yang dibentuk oleh sejarah dan kebudayaan manusia, baik yang merupakan warisan turun-temurun sepanjang kehidupan, maupun penafsiran manusia atas wahyu Tuhan melalui teks kitab suci.[116]

Tradisi dalam pengertian yang pertama (dengan T besar) tidak mendapat perhatiannya karena sifatnya yang transenden. Ia hanya memfokuskan diri pada pengertiannya yang kedua yang dianggap sebagai teks yang dibentuk dan dibakukan oleh sejarah. Karena itu, ia harus dibaca dalam kerangka sejarah pula. Maka, pendekatan yang relevan untuk memahami problematika *turâth* adalah dengan melakukan dekosntruksi atas *turâth* itu. Dengan pendekatan ini Arkoun bertujuan diantaranya untuk menghentikan pertentangan-pertentangan antara dua sikap dogmatis yang berupa klaim kebenaran teologis dari orang-gorang yang beriman dan postulat-postulat ideologis dari rasionalisme kaum positivistik.

---

[115] Siti Rohmah Soekarba, "Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Mohammed Arkoun", *Wacana*, Vol. 8 No. 1, April (2006):78-95.

[116] Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâmî: Qira'ât al-'Ilmiyyah* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumî, 1987), 17-24.

Berbagai catatan Arkoun terhadap pendekatan atas *turâth*—seperti dikatakan di awal pembahasan ini—berada dalam semangat bgaimana *turâth* dibaca secara kritis dalam ruang dan waktu dalam perjalanan kesejarahan umat Islam. Hal yang sama dilakukan oleh pemikir Maroko Muhammad 'Abid al-Jâbirî (1935-2010). Arus utama pemikiran al-Jâbirî adalah pada masalah-masalah epistemologi[117] dan metodologi yang sepanjang karir intelektualnya banyak dicurahkan untuk kepentingan pembangunan kembali *turâth* Arab-Islam. Karena itu, akal Arab (*al-'Aql al-'Arabî*), tepatnya kritik terhadap akal Arab (*Naqd al-'Aql al-'Arabî*), sebagai suatu sistem epistemik mendapat perhatian yang cukup besar.[118] Karena dari situlah akan terungkap bagaimana orang Arab memperlakukan tradisinya sendiri.

Perhatian utama al-Jâbirî terhadap *turâth* sebagai warisan masa lalu adalah *turâth* yang menemukan kerangka rujukan historis dan epistemologisnya pada masa tadwin (periode kompilasi dan kodifikasi ilmu-ilmu agama dan bahasa pada abad ke-2 dan ke-3 H.). *Turâth* ini membentang panjang hingga masa kemandekannya bersamaan dengan bangkitnya imperium Uthmânî pada abad ke-10 H./16 M, tepat bersamaan dengan tumbuhnya Renaissance di Eropa ketika itu.

---

[117]Epistemologi berasal dari kata Yunani *episteme* dan *logos*. *Episteme* berarti pengetahuan dan *logos* berarti ilmu atau teori. Epistemologi dapat diartikan menjadi teori tentang pengetahuan. Dalam bahasa Inggris sering disebut sebagai *theory of knowledge*. Lihat, Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), 1. Dalam kajian ini, yang dimaksud dengan epsitemologi adalah epistemologi yang diterima, dipraktekkan, dan berlaku dalam pemikiran Arab-Islam sejak era kodifikasi hingga sekarang yang menurut al-Jâbiri dapat dibagi menjadi tiga: *bayânî*, *irfânî*, dan *burhânî*.

[118]Untuk menguatkan pendapat ini, al-Jâbirî misalnya menulis secara khusus dan serius tentang diskursus epistemologi Arab dalam salah satu triloginya, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî, Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li an-nuzum al-ma'rifah fî at-Thaqâfah al-'Arabaiyyah*. Buku ini mengupas secara panjang lebar tentang nalar *bayânî, irfânî, dan burhânî*. Ibrahim M. Abû Rabi' memetakan bahwa konsentrasi al-Jâbirî dalam lanskap pemikiran Islam kontemporer berada dalam lanskap 'pemikir metodologi'. Lihat, Ibrahim M. Abû Rabi', "The Arab world" dalam, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (Ed), *History of Islamic Philosophy* (London and New York:Routledge),1094.

Misi metodolgis yang diajukan al-Jâbirî adalah untuk menjawab pertanyaan dasar: "bagaimana kita bisa terbebas dari kekangan otoritas tradisi yang membelenggu kita dan bagaimana pula kita bisa memperlakukan otoritas kita sendiri terhadapnya?[119] Dengan misi seperti itu, al-Jâbirî hendak memperlakukan *turâth* dengan sikap yang rasional dan objektif. Yang dimaksud dengan 'objektivisme' (*madû 'iyah*) di sini adalah menjadikan *turâth* lebih kontekstual dengan dirinya. Dan itu berarti harus ada upaya pemisahan dari dirinya dan konteks kekinian. Sedangkan yang dimaksud dengan 'rasionalitas' (*ma'qûliyah*) adalah menjadikan *turâth* lebih kontekstual dengan kondisi kekinian.[120] Jika dirumuskan lebih lanjut, maka tujuan metodologi atas *turâth* yang dimaksud al-Jâbirî adalah bagaimana memperlakukan *turâth* sebagai sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan keberadaannya sendiri terutama pada tataran problematika teoritisnya, kandungan kognitif, dan juga substansi ideologisnya.

---

[119]al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 47.

[120]al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 47.

Bab III
Potret Historis dan Intelektual Muhammad 'Abid Al-Jabiri

Diskusi dalam bab ini akan memfokuskan pada latar belakang pemikiran al-Jâbirî dengan menelusuri biografi al-Jâbirî, baik dari sisi keadaan sosio-historis yang mengitarinya maupun dari aspek perjalanan intelektualnya sebagai dasar untuk menghubungkannya dengan berbagai gagasan yang diproduksinya. Menurut Atho Mudzhar, lahirnya suatu pemikiran tidak dapat dipisahkan dengan konteks sosial sebagai faktor yang melatarinya. Secara umum, menurutnya, buah pemikiran lahir setelah mengalami proses dialektika sosial yang panjang, karena itu tidak dapat memisahkan diri dari realitas sosial yang mengitarinya. Untuk itu, dalam rangka memahami pemikiran seorang pemikir secara objektif, paling tidak ada dua hal yang perlu diperhatikan, yakni perkembangan intelektualitasnya dan realitas objektif yang mengitari hidupnya. Pengetahuan atas perkembangan intelektual seorang pemikir, akan dapat terhindarkan dari jebakan subjektivitas dan simplifikasi. Sedang pengetahuan atas realitas objektif akan dapat menangkap faktor-faktor yang mendorongnya untuk mengartikulasikan ide, pandangan dan sikap, bahkan metode yang ditempuh untuk merealisasikan gagasan-gagasan yang diagendakan.[1] Dengan demikian, seperti dikatakan Nasr Hamid Abû Zayd bahwa

---

[1] Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 105.

pemikiran haruslah diposisikan sebagai produk budaya (*al-muntaj at-thaqâfî*) dari sebuah masyarakat dimana seseorang hidup, tumbuh, dan dibesarkan.[2]

Dari sudut pandang sosiologi pengetahuan, kebenaran dan pengetahuan tidak akan pernah lepas dari subjektivitas individu yang mengetahui. Latar belakang sosial dan psikologi individu akan senantiasa memengaruhi proses terjadinya pengetahuan. Keterkaitan, meminjam istilah Mannheim, *relation*, antara pengetahuan dan esksistensi manusia adalah suatu kenyataan yang tidak bisa dihindari.[3]

Demikian juga halnya dengan Muhammad 'Abid al-Jâbirî, dalam membangun ide-idenya tidak dapat dipungkiri bahwa realitas sosial-politik yang berkembang di sekitarnya merupakan salah satu faktor penentu yang memberi nuansa tersendiri dari setiap pemikiran yang dilontarkannya.

A. Intelektualisme Islam di Maroko

Dalam buku-buku sejarah disebutkan bahwa Maroko, tempat dimana al-Jâbirî hidup dan menapaki karir intelektualnya, memiliki sejarah intelektual yang panjang. Sejak pra Islam negeri itu beberapa kali berada dalam kekuasaan beberapa bangsa. Mulai dari bangsa Fenesia, bangsa Romawi, bangsa Vandal sampai akhirnya gubernur Mesir, Musa Bin Nusair melalui panglimanya Târiq bin Ziyâd atas perintah Khalifah al-Walid bin Abdul Malik (705-715), Khalifah keenam Dinasti Umayyah, berhasil secara menyeluruh menguasai wilayah negera-negara Afrika Utara termasuk Maroko. Dan di sinilah pijakan awal Tariq bin Ziyâd untuk menjamah tanah Andalusia. Maroko, pertama kali berdiri sebagai negara merdeka

---

[2] Nasr Hamid Abû Zayd, *Mafhûm an-Nas: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bairut: al-Markaz at-Thaqâfî al-'Arabî, 1996), 9.

[3] Karl Mannheim, *Ideology and Utoppia, An introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1954), 2-3.

pada tahun 788 M. Didirikan oleh Dinasti Idrisiyah dengan ibu kotanya berada di Fas (Fez). Pendirinya adalah Idris Ibn ‘Abd Allâh, salah satu keturunan Ali Ibn Abû Tâlib yang bermadhhab Syiah.[4] Kekuasaannya bertahan hingga tahun 974 M atau bertahan selama 214 tahun.[5] Setelah itu Maroko dikuasai oleh Bani Fâtimiyyah, kemudian oleh kelompok Murâbitûn, al-Muwahidûn, Marinit, Wattasit, Saadi dan sekarang Alawiyah.[6]

Negeri yang terletak di ujung Barat dunia Islam, dan karena itu disebut sebagai Maghribî itu juga dikenal sebagai Negeri Matahari Terbenam (Negeri Senja). Negeri kaya peradaban di ujung utara barat Afrika ini dikelilingi benteng-benteng besar di pesisir Samudra Atlantik dan Laut Mediterania sehingga dijuluki negeri Seribu Benteng. Negeri Maroko juga dikenal sebagai gudangnya ulama dan pemikir yang tidak hanya mewarnai corak dan karakter keislaman di negerinya sendiri. Dan karya-karya mereka tetap bisa dibaca hingga saat ini.[7] Sebagai contoh kitab seperti *Jurumiyyah* dan *Dalâil al-Khairât*. Jurumiyah, kitab ilmu tata bahasa Arab (*Nahw*) ditulis oleh Syeh Abû Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Daud as-Sonhaji, atau yang dikenal dengan Ibnu al- Jurumî. Ia adalah orang Maroko, wafat tahun 723 H. Makamnya di kota Fes, saat ini

---

[4] Ahmad Syalabi, *Sejarah Kebudayaan Arab* (terj.) (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994), jilid III., 65.

[5] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1979), jilid I., 75.

[6] Dinasti *al-Murâbitûn* atau Almoravids adalah salah satu dinasti Islam besar yang muncul pada pertengahan abad ke-5 H atau awal abad ke-11 M. Pada masa keemasannya, wilayah kekuasaan dinasti itu mencakup Sudan di selatan hingga Pegunungan Pirenia di utara, dan Samudera Atlantik di barat hingga perbatasan Tunisia di timur. Khilafah, Dinasti Al-Murabitun didirikan oleh propagandis pemurnian ajaran keagamaan yang dipimpin oleh Yahya bin Ibrahim al-Jaddal, Abdullah bin Yasin, dan Yahya bin Ibrahim. Dinasti itu berkuasa selama hampir 93 tahun, yakni dari 448 H hingga 541 H (1056-1147 M). Lihat, Nazeer Ahmed, “The Murabitun in the Maghreb”, Dalam, *History of Islam an Encycolpedia of Islamic History*, https://historyofislam.com/contents/ (Diakses 20 April, 2016).

[7] Permana, “Belajar Islam di Maroko” dalam PERMANA BLOG (Diakses tanggal 25-01-2008), 4.

menjadi salah satu lokasi wisata ziarah yang sangat terkenal. Sedangkan *Dalâ'il al-Khairât*, yang juga sangat terkenal di kalangan pesantren di Tanah Air juga ditulis oleh orang Maroko: Syeikh Abû Abdullah Muhammad Ibn Sulaeman al- Jazûlî, yang wafat tahun 870 H dan dimakamkan di Marakesh, Rabat. Dalam diskursus tarekat dan sufi, terdapat tarekat Tijaniyah. Ulama pendiri tarekat ini adalah Syeikh Abu al-Abbâs Ahmad al-Tijânî, ulama Maroko yang wafat dan dimakamkan juga di kota Fes.

Dalam bidang ilmu Fiqh, Maroko pernah memiliki ulama besar bernama Ibn al-'Arabî[8]. Nama lengkapnya Qâdi Abû Bakar Muhammad Ibn Abdullah Ibn Muhammad al-Ma'âfiri (1076- 1148). Ia adalah ahli fiqih terkemuka pada zamannya, yang terkenal dengan kitabnya *Ahkâm al-Qur'ân.*[9] Saat ini, kitab tersebut menjadi salah satu rujukan terpenting para mahasiswa pengkaji Ulûm al-Qur'ân dan Fiqh. Juga ada Imam as-Sâlih Abû Zaid Ibn Abdurrahmân Ibn Ali Ibn Sâlih al-Makûdî atau yang dikenal dengan Imam al-Makudî, pengarang kitab *al-Makûdî,* syarah dari *Khâsiyah* Ibnu Hamdun. Ia adalah ulama pertama yang menulis syarah kitab *Alfiyah*-nya Ibnu Malik. Masih banyak ulama lain yang pernah lahir dan dibesarkan di Maroko. Diantaranya Ibnu Batutah.[10]

Fiqh Maliki memang telah melembaga secara kultural dan formal di negeri ini. Masyarakat hidup sehari-hari dengan Fiqh Maliki. Karena itu, identitas keberagamaan orang Maroko bisa disebut sebagai: berfiqh Maliki, bertasawuf Junaid al-Bagdâdî dan berakidah Ash'ari. Secara formal negara mengadopsi Fiqh Maliki sebagai acuan utama dalam fatwa dan pengundangan hukum.

---

[8] Ibnu al Arabi yang dimaksud di sini bukanlah tokoh sufi yang bernama lengkap Abû Bakr Muhammad ibn al-'Arabî al-Hatimi al-Tai, sufi asal Murcia, Spanyol yang lahir pada tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1165. Melainkan seoarng ahli Fikh bermadhhab Maliki yang juga dikenal dengan nama Imam Ibnul 'Arabi al-Maliki.

[9] *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Brill, Leiden. vol. 4, 289.

[10] Muannif Ridwan, "Jati Diri Islam dan Umat Islam di Maroko" http://www.madinatuliman.com/5/1/1004 (Diakses 20 April, 2016).

Bahkan lebih dari itu, secara intelektual Fiqh Maliki mendapat ekspresi dan eksplorasi yang istimewa. Gambaran corak keislaman di Maroko pernah diungkapkan oleh penyair terkenal Maroko, Ibnu ‘Ashîr (w. 1040 H) dalam syairnya; *“Fil aqdi al Ash‘arî wa Fiqhi Mâlik wa fî Tarîqah al Junaidi as Sâliki”*, yang artinya kurang lebih; *“Masyarakat Maroko itu Aqidahnya Asy’ariyah, fiqihnya imam Malik dan tarekat sufinya mengikuti al Junaid”.*

Dalam catatan Dedy W. Sanusi, di perpustakaan umum Tetouan, banyak ditemukan dokumentasi berjilid-jilid hasil seminar tentang Qâdi Iyâd, salah satu tokoh Madhhab Maliki kebanggaan Maroko. Tesis dan disertasi banyak yang didedikasikan untuk mengembangkan fiqh Maliki. Lembaga-lembaga pendidikan tinggi juga banyak yang bekerja untuk itu. Dâr al-Hadîth al-Hasaniyah, lembaga pendidikan tinggi terkemuka di Rabat, salah satunya didirikan untuk melestarikan dan mengembangkan Fiqh Maliki.

Yang lebih memikat, eksplorasi di wilayah Usûl Fiqh juga tidak kurang gencar dilakukan. Khusus dalam ranah fiqh-usûl fiqh Andalusia memiliki kekhasan tersendiri dibandingkan kawasan Islam lainnya. Jika di Iraq sangat kental nuansa fiqh rasionalnya karena pengaruh Abû Hanîfah, Mesir dikenal identik dengan negeri para ahli qiyâs karena pengaruh Imam Shâfi’î, maka Andalusia dikenal sebagai pusat penyebaran teori *maslahah mursalah* karena pengaruh besar Madhhab Maliki. Tercatat tokoh-tokoh besar Islam yang lahir di Andalusia adalah penganut madhhab Maliki, di antaranya yaitu al-Baji (1081 M/474 H), Ibn al-‘Arabî (w. 1148 M/ 543 H.), Ibnu Rushd (w. 1198 M/595 H) dan bapak Maqâsid as-Sharî‘ah Imam as-Shâtibî (w. 1388 M/790 H).

Ilmu *Maqâsid as-Sharî’ah* yang menemukan bentuk teoritisnya di tangan Syekh Abu Ishâq as-Shâtibi juga menjadi daya tarik studi Islam di Maroko. Perhatiannya tidak lagi di tingkat orang per orang, tetapi lembaga. Untuk menyebut beberapa nama seperti, Syekh Allâl al-Fâsî menulis buku, *Maqâsid as-Sharî’ah al-Islâmiyah wa Makârimuha*, Ahmad al-Raisûnî menulis, *Nazariyât al-Maqâsid ‘inda*

al-Imâm as-Shâtibî, Abdul Majid as-Sugair menulis, al-Fikr al-Usûlî wa Ishkaliyât as-Sultah al-'Ilmiyah fî al-Islâm: Qirâ'ah fi Nash'at 'Ilm al-Usûl wa Maqâsid as-Sharî'ah.[11]

B. Konteks Sosial dan Geneologi Pemikiran al-Jâbirî

Di era modern sekarang, Maroko terkenal dalam pentas pemikiran Islam karena memiliki sederet ahli filsafat, juga pemikir modern lainnya. Selain al-Jâbirî sendiri ada nama-nama besar seperti Abdullah al Urwi (Abdullah Laroui), Tahâ Abdurahmân dan tokoh feminisme, Fatima Mernisi. Mereka semua adalah para ilmuwan Maroko terkemuka yang buku-bukunya menjadi rujukan penting saat ini. Keberadaan mereka membuat posisi Maroko tak bisa diabaikan dalam kancah dinamika pemikiran Islam modern.

Dalam studi tentang *turâth* Arab, nama al-Jâbirî dan sejumlah karya-karyanya tidaklah asing bukan saja di negerinya sendiri, Maroko, melainkan di dunia Arab dan di dunia Islam pada umumnya. Filosof Muslim kontemporer yang lahir pada tanggal 27 Desember 1935 dan wafat pada hari Senin, 3 Mei 2010 di Casablanca dalam usia 75 tahun itu menekuni bidang filsafat terutama epistemologi.[12]

Ia memproyeksikan diri dalam proyek pemikiran yang spesifik selain Hassan Hanafî (asal Mesir) dan Muhammad Arkoun (asal Aljazair). Ketiganya adalah pemikir Arab garda depan yang mendalami pemikiran Islam kontemporer terutama pada masalah *turâth*. Dengan kesungguhan, kuantitas dan kualitas atas beberapa karyanya tentang masalah *turâth,* al-Jâbirî dipandang sebagai pemikir yang representatif dalam membangun kembali *turâth* Arab-Islam.

Pemikiran al-Jâbirî, bagaimanapun tidak bisa dilepaskan dari sejarah perkembangan Islam di Maroko baik klasik maupun modern.

---

[11] Dedy W. Sanusi, "Belajar Islam di Maroko" http://featuresdedywsanusi.blogspot.co.id/ (Diakses, 20 April 2016).

[12] Hâdî 'Abdullah al-Bârîdî, "al-Duktûr Muhammad 'Abid al-Jâbirî: Mauluduhu wa Nash'atuhu", http://vb.tafsir.net/tafsir37047/#.VuiuMUBiI04 (Diakses 10 Maret, 2016).

Pada abad modern, tepatnya pada akhir abad ke-19 terjadi penetrasi ekonomi Eropa ke Maroko, sehingga negara ini tumbang dan menyebabkan munculnya protektorat Perancis dan Spanyol yang mengontrol beberapa wilayah tertentu, terutama pada tahun 1912.[13] Protektorat ini muncul berdasarkan perjanjian Fez yang ditandatangani oleh pemerintah Perancis dan Sultan Maroko, Maulâwî 'Abd al-Hâfiz. Dalam perjanjian tersebut dinyatakan bahwa Perancis berhak bertindak atas nama Maroko.[14] Selanjutnya, penguasa Perancis mengontrol, mengintimidasi, mengambil lahan pertanian dan memaksa rakyat untuk membayar pajak. Semua penguasa seperti Sultan dan *Qâdi* berada di bawah kekuasaannya.[15] Selain itu, Perancis juga mengontrol para elite agama.

Karena pengaruh kekuasaan Perancis terhadap Maroko, maka kebudayaan, pemikiran, dan bahasa Perancis sangat mewarnai peradaban negeri itu. Sebagai bagian dari Negeri Maghribî selain Aljazair dan Tunisia, Maroko dengan demikian memiliki ciri pemikiran filsafat yang tidak jauh dari tradisi filsafat yang berkembang di Perancis. Dalam doktrin strukturalisme, bahasa dapat menentukan bentuk, ukuran, dan kandungan pemikiran seseorang. al-Jâbirî dengan demikian adalah produk pemikir yang lahir dari kebudayaan dan model pemikiran filsafat Perancis.[16]

Menurut catatan Ahmad Baso, para pemikir post-modernisme dan post-strukturalisme Perancis sedikit banyak mempengaruhi jalan pikiran al-Jâbirî. Misalnya, dari Foucault ia mengambil konsep

---

[13] Abû Nasr, *History of Maghrib in the Islamic Period* (Combridge: Combridge University, 1987), 370.

[14] Bernard Lewis (et al), *The Cambridge History of Islam* (New York: Cambridge University Press, 1970), 319-20.

[15] Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press,1991), 704.

[16] Seperti umum diketahui, tradisi pemikiran kritis yang bercorak strukturalisme dan post-strukturalisme dilahirkan dari tokoh-tokoh yang hidup di Perancis atau dekat dengan Perancis seperti Maroko. Sebut saja nama-nama yang sudah mashur dalam studi kritik wacana seperti Michel Foucault, Levi Strauss, dan Louis Althusser.

tentang kritik nalar (arkeologi) dan kritik nalar politik (geneologi) yang kemudian diterapkan al-Jâbirî sebagai satu bentuk *naqd* (kritik). Dari Claude Levi-Strauss dan Lalande, al-Jâbirî mengenal satu pengertian *al-'Aql*. Dan dari Althusser al-Jâbirî mengadopsi 'cara membaca' (*reading*) terhadap *turâth*.[17]

Perkenalan al-Jâbirî dengan tradisi pemikiran Perancis bermula sejak ia masih kuliah di Universitas Muhammad al-Khâmis, Rabat, Maroko. Sejak itu ia sudah akrab dengan pemikiran dan pendekatan Marxisme. Meskipun demikian, al-Jâbirî melakukan seleksi yang ketat ketika menggunakan pendekatan marxis dalam melihat teks-teks agama.[18]

Selain seorang intelektual, al-Jâbirî muda adalah seorang aktvisi politik. Ia merupakan seorang aktvis politik berideologi sosialis. Ia bergabung dengan partai *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP), yang kemudian berubah menjadi *Union Sosialiste des Forces Populaires* (UNSFP). Pada tahun 1975 ia menjadi anggota biro politik USFP. Baru kemudian pada awal tahun 80-an ia meninggalkan semua aktivitas politiknya dan mencurahkan semua perhatiannya pada masalah keilmuan dan intelektual.

Para pemikir dekonstruksionis Arab kebanyakan datang dari daerah Maghribî (Maroko, al-Jazair, Tunis dan Libia). Tampaknya unsur bahasa Perancis warisan kolonialisme yang tersisa di negeri-negeri tersebut menyebabkan kalangan akademisnya lebih menyerap literatur berbahasa Perancis, dibandingkan dengan bahasa-bahasa Eropa lainnya.[19] Keterikatan intelektual para pemikir Arab Maghribî dengan Perancis bukan hanya sebatas bahasanya, mereka juga

---

[17] Ahmad Baso, "Kritik Nalar Arab: Sumber, Batas-batas, dan Manifestasi" *Jurnal Teks*, Vol. 1 No.1, 2002, 73. Bandingkan dengan, Mansour Fakih, *Jalan Lain, Manifesto Intelektual Organik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 15.

[18] Ahmad Baso dalam pengantar terjemah, al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), xxi.

[19] A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina*, vol.1, (1998), 61.

terpengaruh oleh gerakan-gerakan pemikiran dan filsafat Perancis kontemporer, khususnya gerakan (post) strukturalisme.[20]

Bahkan, menurut Luthfi, hampir seluruh pemikir Muslim Maghribi yang *concern* terhadap keislaman dan kearaban adalah penganut paham strukturalisme[21]; itu karena problem yang mereka hadapi kebetulan sama, yaitu masalah bacaan atas tradisi, baik yang berbentuk teks maupun realitas. Dan menurut mereka, metode yang paling modern dan paling ampuh untuk membaca tradisi adalah dekonstruksionisme.[22]

Seperti diketahui dalam uraian terdahulu, al-Jâbirî telah menempatkan dirinya sebagai pemikir filsafat keagamaan yang berkonsentrasi pada masalah epistemologi. Dalam soal ini, ia banyak mengulas soal model epistemologi *bayânî, irfânî,* dan *burhânî*. Dua pemikir besar yang mempengaruhi pikiran epistemologinya seperti dicatat oleh Abû Rabî'[23] yaitu Gaston Bachelard (1884-1962) dan

---

[20] Meskipun sulit menarik batas yang tegas antara strukturalisme dan post-strukturalisme, namun dapat ditemukan sejumlah perbedaan dari pandangan keduanya. Strukturalisme adalah aliran pengertian yang mempromosikan pandangan bahwa analisis ilmiah yang dilakukannya membuka kebenaran tunggal sekaligus merupakan kebenaran universal dengen menerapkan pendekatan ilmu ilmiah. Sementara post-strukturalisme berpandangan bahwa pengetahuan itu dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sejarah. Jika strukturalisme menganggap bahwa budaya itu timbul karena ketidaksadaran kolektif lingkungan, maka post-strukturalisme menganggap budaya sebagai hasil dari kekuasaan. Lihat, Zaprulkhan, *Filsafat Ilmu, Sebuah Analisisi Kontemporer* (Jakarta: Rajawali Press, 2016), 194.

[21] Istilah "strukturalisme" berasal dari bahasa Latin *struere* yang berarti membangun dan kata *strucura* yang berarti bentuk bangunan. Sebagaimana tersirat dari istilahnya, ia berkaitan dengan penyingkapan struktur sebagai apek pemikiran dan tingkah laku manusia. Hakikat dari pendekatan strukturalis adalah bahwa ia tidak menyoroti mekanisme sebab-akibat dari suatu fenomena, melainkan tertarik pada konsep bahwa suatu totalitas yang kompleks dapat dipahami sebagai rangkaian unsur-unsur yang saling berkaitan. Lihat, Zaprulkhan, *Filsafat Ilmu, Sebuah Analisisi Kontemporer...,* 173.

[22] A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi..., 61.

[23] Ibrahim M. Abû Rabî', "Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad 'Âbid al-Jâbirî." *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 1 (Spring 2003), pp. 63-95. http://www.jstor.org/stable/20837251. (Diakses 23 Juli 2014).

Louis Althusser (1918-1990)[24] Dalam kerangka pemikiran dua filsuf itu, al-Jâbirî kemudian mengadopsinya untuk membaca sejarah dan kebudayaan dalam struktur *turâth* Arab.[25]

Jika ditelaah lebih lanjut atas karya-karyanya, pemikiran al-Jâbrî tidak akan lepas dari kecenderungannya dan kecintaannya pada para pemikir Maghribî seperti Ibn Masarrah (883-931), Ibn Hazm (994-1064), Ibnu Bajjah (1095-1138), Ibn Rushd (1128-1198), al-Shâtibî (w. 1388), dan Ibn Khaldûn (1332-1406). Apresiasi al-Jâbirî terhadap Ibn Hazm misalnya karena Ibn Hazm dianggap telah berhasil melakukan rekonstruksi terhadap metode *bayânî* dengan memberikan landasan *burhânî* serta membuang seluruh pengaruh '*irfânî* Shi'ah maupun tasawuf. Yang dimaksud dengan landasan *burhânî* adalah metode penalaran Aristoteles beserta segenap pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya.[26]

Begitu juga dengan pemikiran Ibn Rushd, al-Shâtibi, dan Ibn Khaldûn. Semuanya diapresiasi karena menyandarkan epistemologi-nya pada nalar *burhânî*. al-Jâbirî mengatakan bahwa para tokoh tersebut telah berhasil membangun sebuah tradisi nalar kritis yang ditegakkan di atas struktur berpikir demonstratif (*nizâm al-'Aql al-Burhânî*) yakni struktur berpikir yang kemudian dikenal dengan epistemologi *burhânî*.[27]

---

[24] Gaston Bachelard adalah salah satu tokoh filsafat Perancis yang mengusung masalah filsafat ilmu pengetahuan. Ia berusaha untuk menjalankan suatu refleksi filosofis yang baru atas dasar perubahan-perubahan dalam alam. Sedangkan Louis Althusser adalah filosof yang berkebangsaan Aljazair. Ia merupakan strukturalis Marxis yang juga terpangaruh oleh pemikiran Bachelard, terutama masalah *epistemological break*. Hanya saja, bila Bachelard bergerak dibidang sains, Althusser bergerak pada sosial ekonomi, terutama dalam pembacaan terhadap pemikiran Mark. Lihat, K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Perancis* (Jakarta: Gramedia, 2001), 166.

[25] Mahir Badur Qâdir Muhammad, *Falsafal al-Ulûm, Ru'yah Arabiyah: al-Madkhal an-Nazarî* (Aleksanderia: Dâr al-Ma'rifah al-Jam'iyyah, 1999), 200.

[26] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah…,* 189.

[27] al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql al-Arabî, Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li nuzum al-Ma'rifah fî at-Thaqâfah al-'Arabiyyah*, (Beirut, : Markaz at-Thaqâfî al-'Arabî, 1991), 383. Dalam buku lain al-Jâbirî menjelaskan bahwa tradisi pemikiran (filsafat) di

Tradisi intelektual yang berkembang di wilayah Maghribî yang bercorak rasional dengan demikian menjadi faktor bagi lahirnya para pemikir yang bercorak 'rasional-nasionalis' seperti al-Jîbirî. Di tempat kelahirannya di Maroko—sebagai bagian dari wilayah Maghribî—misalnya, tidak hanya al-Jâbirî yang melahirkan karya-karya keagamaan yang memiliki corak yang sama. Sebut saja seperti Tâhâ Abdurahmân (l. 1944)[28] yang menekuni bidang filsafat logika dan bahasa dan Abdullah Laroui (l. 1933)[29] sebagai seoarang sejarawan memiliki concern yang sama dengan al-Jâbirî dalam masalah kritik diri (*self crticism*) dan menjadikan masalah tradisi (*turâth*) sebagai masalah utama dalam gagasan kebangkitan Islam (*Islamic resurgence*).

Tidak dapat dipungkiri bahwa al-Jâbirî memiliki banyak kesamaan pandangan dengan para pemikir Islam kontemporer lainnya dalam hal ide-ide kritik pemikiran keagamaan. Untuk menyebut beberapa nama antara lain, Halim Barakat,[30] Hisham Sharabi dengan teori Neopatriarchynya,[31] Hassan Hanafî dengan projek *at-Turâth wa at-Tajdîd*-nya,[32]yang keduanya merupakan sebuah kritik atas struktur masyarakat Arab dan pola pikirnya, Nasr Hamid Abû Zayd,[33] Adonis,[34] dan pemikir kontemporer lainnya.

Andalusia terbebas dari konflik pemikiran kalam yang terjadi di wilayah Mashriq dan prinsip-prinsip gnostis-mistis dari Neo-Platonisme (cabang Timur). Lihat, al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 179.

[28] Lihat penjelasan singkat tentang profil intelektual Tâhâ Abdurahmân dalam, Samir Abuzaid, "Professor Tâhâ Abdurahmân", http://www.arabphilosophers.com/ (Diakses, 15 Maret 2017)

[29] Samir Abuzaid, "Professor Abdulla Laroui", http://www.arabphilosophers.com/ (Diakses, 15 Maret 2017)

[30] Halîm Barakât, *al-Mujtama' al-'Arabî al-Mu'âsir* Cet. Ke-6 (Beirut: Markaz Dirasât Wahdah 'Arabiyyah, 1991), 359-396.

[31] Hishâm Sharâbî, *an-Naqd al-Hadarî li al-Mujtama' al-'Arabî fi Nihâyah al-Qarn al-'Ishrîn* (Dirasât Wahdah 'Arabiyyah, 1993), 13-32.

[32] Hassan Hanafî, *at-Turâth wa at-Tajdîd, Mauqifina min at-Turâth,* Cet. 4 (Bairut: al-Muassasah al-Jam'iyyah li ad-Dirâsah wa an-Nashr wa at-Tauzî', 1992), 11-31.

[33] Nasr Hamid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb ad-Dînî* (al-Qâhirah: Maktabah Madbûli, 1990), 65-76.

[34] Adonis, *at-Thâbit wa al-Mutahwwil: Bahth fi al-Ibdâ' wa al-Ittibâ' 'inda al-'Arab*. Vols 1. (Beirut: Dâr al-Sâqi, 2002), 66-156.

Dalam berbagai analisisnya, dapat ditarik benang merahnya bahwa para pemikir ini bersepakat untuk menilai kembali tradisi keilmuan Islam yang telah diwarisi dari generasi Muslim abad pertengahan sebagai usaha untuk merespons tantangan zaman dan menjawab persoalan yang sedang berlangsung.

Yang membedakan al-Jâbirî dengan para pemikir kontemporer lainnya adalah jalur yang dipilihnya: masalah epsitemologi Arab-Islam, lebih tepatnya kritik epistemologi.[35] Karena baginya, metodologi, sebagaimana yang digeluti oleh Arkoun, Hassan Hanafî, Muhammad Sahrur, Fazlur Rahmân, Fatimah Mernisi hanyalah refleksi eksternal dari bangunan epsitemologi itu sendiri. Salah satu pemikir Muslim kontemporer yang menempuh jalur yang sama dengan al-Jâbirî adalah Muhammad Naquib al-Attas yang menempatkan epistemologi sebagai masalah kunci dalam pemikiran Islam kontemporer. Perbedaannya dengan al-Attas adalah bahwa al-Jâbirî melihat warisan pemikiran yang diproduksi para ulama abad pertengahan memiliki kelemahan yaitu telah dikokohkannya nalar *bayânî* dan *irfânî* sebagai landasan berpikir yang, dalam amatan al-Jâbirî, tidak *compatible* dengan modernitas. Sementara al-Attas memandang sebaliknya yaitu bahwa epistemologi yang telah dibangun oleh ulama masa silam (terutama pada abad kodifikasi) dan tokoh filsafat Islam pada abad pertengahan seperti Ibn Sinâ' (980-1037), al-Ghazâlî (1058-111), ar-Râzî (865-925) tidak memiliki cacat. Justru di tangan merekalah peradaban Islam mencapai puncak kejayaannya. Dalam kaitannya dengan gagasan pembaruan pemikiran, posisi al-Jâbirî juga berbeda dengan para pembaharu yang disebut oleh Fazlur Rahmân sebagai kaum modernis klasik seperti Rif'ah at-Tahtâwî (1801-1873), Muhammad Abduh (1849-1905) di Mesir, Muhammad Ali Pasya (1769- 1849)

[35] Kritik epistemologi dimaksudkan untuk melihat struktur pengetahuan dan kaitannya dengan sistem pemikiran kolektif yang menjadi basis tumbuh-kembangnya pengetahuan dan tradisi, sekaligus proses pembentukannya. Dalam konteks al-Jâbirî adalah sistem pengetahuan Arab-Islam.

di Turki, Khairuddin at-Tûnisî (1810-1899) di Tunisia dan Sayyid Ahmad Khan (1817-1898 M) di India.

Dalam catatan Fazlur Rahmân, modernisme klasik, yang muncul pada abad ke 19 dan awal abad ke 20 masih di bawah pengaruh ide-ide Barat. Munculnya gerakan modernisme klasik ini jelas lebih bersifat terbuka terhadap Barat dan karena itu lebih bersifat apresiatif terhadap intelektualisme. Namun juga masih terbentur kepada dua kelemahan mendasar. Pertama, kelompok ini belum mengelaborasi secara tuntas metode yang dikembangkannya. Kedua, masalah-masalah *ad hoc* yang di pilihnya merupakan masalah bagi dunia Barat. Hal itu kemudian meninggalkan kesan yang mendalam bahwa kelompok modernis menjadi *westernized* (kebarat-baratan). Yang baru pada gerakan ini adalah perluasannya terhadap isi ijtihad seperti hubungan antara akal dan wahyu, status wanita, serta pembaruan politik, dan bentuk-bentuk pemerintahan yang reprsentatif serta konstitusional lantaran kontaknya dengan pemikiran dan masyarakat Barat. Usaha modernisme klasik dalam menciptakan kaitan yang baik antara pranata-pranata Barat dengan tradisi Islam melalui sumber al-Qur'ân dan Hadith Nabi, menurut Rahmân, merupakan suatu prestasi besar yang tidak bersifat artifisial.[36]

Muhammad Abduh misalnya menjadikan *Tajdîd al-Fahm* (memperbaruhi pemahaman Islam) sebagai kata kunci dalam pola pemikirannya, Rashîd Ridâ mempunyai konsep *Tatbîq as-Sharî'ah*, atau *Tatbîq Qânûn as-Sharî'ah*, maka, para pemikir Islam kontemporer, seperti Hassan Hanafî, Muhammad Arkoun dan al-Jâbiri sendirî misalnya lebih memilih fokus dalam rekonstruksi terhadap pemahaman atas *turâth* dan kritik terhadap nalar atau sistem berpikir umat Islam.[37] Arkoun misalnya mengkritik nalar Islam

---

[36] Fazlur Rahmân, "Gerakan Pembaruan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini" dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern Dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), 26-29.

[37] Fuad Ramly, "Kontribusi Pemikiran Islam Kontemporer bagi Pengembangan Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman", *Ar-Raniry*: *International Journal of Islamic Studies* Vol. 1, No.2, Desember (2014): 221-236.

klasik (*classic islamic reason*) seperti yang ditampilkan oleh Imam as-Shâfi'î dalam karyanya ar-Risalah. Bagi Arkoun, 'nalar Islam klasik' adalah sebuah wacana yang diproduksi oleh ulama pada zaman pertengahan Islam untuk mengukuhkan hegemoni politik dan kultural yang mereka pegang.[38]

Senafas dengan kegelisahan Arkoun, al-Jâbirî membuat hipotesa yang kurang lebih sama yaitu bahwa hambatan atas kebangkitan Arab-Islam, menurutnya disebabkan setidaknya oleh dua faktor utama. *Pertama,* adanya pembelaan atas tradisi tanpa kritik yang berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari akidah, sharî'ah (*fiqh*), bahasa, sastra, seni, teologi, filsafat dan tasawuf yang menemukan kerangka rujukan sejarah dan epistemologinya pada masa *tadwîn* pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriah sampai bangkitnya imperium Uthmânî pada abad ke-10 Hijriah/16 Masehi bersamaan dengan tumbuhnya *renaissance* di Eropa dalam rangka mempertahankan identitas dirinya dari ancaman pihak luar. Dengan demikian, proses kembali kepada "prinsip dasar" yang semestinya berjalan secara kritis dengan tujuan melampaui masa lalu dan melompat ke masa depan, akhirnya bertabrakan dan tumpang tindih dengan proses berlindung ke masa lalu dihadapan pihak asing.[39]

Kedua, di sini, tradisi mengukuhkan otoritasnya sehingga menimbulkan wacana yang semakin jauh dari realitas. Titik tolak pemikiran bukan berasal dari realitas tetapi memori yang diadopsi dari tradisi sehingga realitas kotemporer dibaca dari perspektif tradisi. Akibatnya alam pikiran generasi sekarang diarahkan oleh metode, konsep dan pikiran para pendahulu dan turut terbawa dan terlibat dalam konflik dan persoalan-persoalan mereka.[40]

---

[38] Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today" dalam, Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam a Sourch Book*, (New York: Oxford University Press, 1998), 205-221.

[39] al-Jâbirî, *Ishkaliyat al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir,* (Beirut, Markaz Dirasât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), 42.

[40] al-Jâbiri, *at-Turâth wa al-Hadâthah,...*26.

Dalam pandangan al-Jâbirî, struktur akal Arab telah dibakukan dan disistimatisasikan pada era kodifikasi (*'asr at-tadwîn*) pada pertengahan abad kedua Hijriyah.[41] Sebagai konsekuensinya, dunia pemikiran yang dominan pada masa itu mempunyai kontribusi besar dalam menentukan orientasi pemikiran yang berkembang kemudian. Pada perkembangan berikutnya, atau apa yang sering disebut sebagai era kodifikasi baru *('asr at-tadwîn al-jadîd*), akal Arab dihadapkan pada dua tantangan besar, *pertama*, kesadaran akan tantangan peradaban Barat yang membangunkan dari tidur panjang dan memosisikannya pada 'lingkaran pinggiran' dan menjadikan Barat sebagai pusat, *kedua*, reaksi balik yang berusaha menggapai legitimasinya pada masa lampau dengan menjadikan masa lalu sebagai pusat rotasi. Pengaruh kedua inilah yang menguasai secara dominan diskursus pemikiran Arab kontemporer.[42]

C. Sketsa Karya-karya al-Jâbirî

Al-Jâbirî dikenal sebagai penulis prolifik dan ensiklopedis. Dalam beberapa karyanya, jika dirangkum, setidaknya mendiskusikan lima tema penting antara lain, pertama, problematika pengetahuan dalam Islam dan makna akal Arab, kedua, sejarah

---

[41] Pemahaman keagamaan yang umumnya digunakan masyarakat kontemporer—demikian Zuhairi Misrawi berpendapat—sebenarnya tidak jauh beranjak dari paradigma yang digunakan pada era kodifikasi. Setidaknya masih jarang—untuk tidak mengatakan belum ada—upaya untuk melakukan diskoneksitas paradigmatik. Kecenderungan yang mengemuka hanya sekadar "memelihara", "mengagumi" atau paling jauh "melanjutkan". Sehingga sikap terhadap tradisi klasik selalu dalam posisi "dipandang" dan bukan "memandang". Lihat, Zuhairi Misrawi, "Pemikiran Islam Kontemporer di Mesir: sebuah Pergolakan dari Eksklusifisme menuju Inklusifisme" dalam, jurnal *Taswîr al-Afkâr*, Edisi No.8, 2000, 4. Muhammad Arkoun mempertegas kenyataan tersebut bahwa upaya mencari outentisitas oleh antara lain, Imam as-Shâfi'î (204 H) dalam bukunya, *ar-Risâlah* (buku yang memuat dasar-dasar fikih), Imam Ash'arî dalam bukunya, *Maqâlât al-Islâmiyyîn* (buku yang menjelaskan teori kasab, Ibn Taymiyah (728 H) dalam bukunya, *as-Siyâsah as-Shar'iyyah* (fikih politik). Lihat, Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Usûl wa Istihâlât at-Ta'sîl: Nahwa Târîkh Akhar li al-Fikr al-Islâmî*, (Bairut: Dar as-Sâqi, 1999), 7.

[42] al-Jâbirî, *Takwîn...,* 16.

evolusi masyarakat Muslim dan aturan main sistem pengetahuan mereka, ketiga, dunia Arab dan Barat, keempat, pemikiran Arab kontemporer dan gagasan universal, dan kelima, penerapan sharî'ah dan masa depan masyarakat Arab.[43] Tema-tema itu telah dibukukan sebelum ia meninggal dunia pada hari Senin, 03 Mei 2010 pada usianya yang ke-75, antara lain;

1. *Fikr Ibn Khaldûn: al-'Asabiyah wa ad-Daulah: Ma'âlim Nazariyah Khaldûniyah fî at-Târîkhî al-Islâmî* (1971). (Fanatisme dan Negara: Elemen-elemen Teoritik Khaldunian dalam sejarah Islam).

Buku ini berasal dari disertasi Doktor bidang Filsafat yang diraih di Fakultas Sastra Universitas Muhammad V, Rabat (1970).[44]

2. *Adwâ' alâ Mushkil at-Ta'lîm bi al-Maghrib* (1973).

Buku ini mengetengahkan tentang sistem pendidikan dan pengajaran di Maroko.

3. *Madkhal ilâ Falsafah al-'Ulûm* (1976) (Pengantar Filsafat Ilmu).

Buku ini merupakan hasil terjemahan dari para filsuf Barat Modern tentang masalah epistemologi. al-Jâbirî tidak hanya menerjemahkan tetapi juga memberikan ulasan latar belakang sejarah para tokoh yang dibahasnya.

4. *Min Ajli Ru'yah Taqaddumiyyah li Ba'd Mushkilatinâ al-Fikriyah wa at-Tarbawiyah* (1977) (Menuju Pandangan yang lebih Progresif dalam Mengatasi Persoalan-persoalan Pemikiran dan Pendidikan).

5. *Nahnu wa Turâth: Qirâ'ah Mu'âsirah fî Turâthinâ al-Falsafî* (1980) (Kita dan Tradisi: Pembacaan Kontemporer atas Tradisi Filsafat Kita).

Karya ini dipahami banyak peneliti sebagai 'pintu masuk' terhadap pembacaan al-Jâbirî yang lebih serius terhadap persoalan

---

[43] Ibrahim Abû Rabi', "Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad'Âbid al-Jâbirî", *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 1 (Spring 2003), 63-95. http://www.jstor.org/stable/20837251 (Diakses 16 Juni, 2014).

[44] al-Jâbirî, *Fikr Ibn Khaldûn...*, 67-88.

epistemologi nalar Arab. Dalam buku ini al-Jâbirî memetakan perbedaan prosedural antara muatan ideologis dan epistemologis filsafat Arab-Islam. Dalam amatan al-Jâbirî, filsafat Arab-Islam secara epistemologis merujuk pada khazanah Yunani tetapi pada saat yang sama bermuatan ideologis yang mencerminkan ruang pemikiran Arab yang terkait dengan konflik sosial politik pada saat dibangun.

6. *al-Khitâb al-‘Arabi al-Mu‘âsir: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah* (1982) (Wacana Kontemporer: Studi Kritik Analitik).

Dalam buku ini al-Jâbirî memaparkan temuan-temuan tentang kecenderungan dan aliran pemikiran Arab Modern terutama untuk menemukan jawaban tentang bagaimana mereka berpikir bukan apa yang mereka pikirkan. al-Jâbirî juga menemukan persepsi Arab tentang agama, negara, demokrasi, dan nasionalisme.

7. *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî* (1984) (Formasi Nalar Arab).

Karya ini merupakan seri pertama dari tema besar, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabî* (Kritik Nalar Arab). Buku ini memfokuskan pada perkembangan awal struktur epistemologis kebudayaan Arab secara ilmiah, yaitu mekanisme produksi pemikiran Arab. Dalam buku ini al-Jâbirî memaparkan kebudayaan Arab secara umum dan membahasnya dengan rinci aspek-aspek epistemologi dan ideologisnya.

8. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li nuzum al-Ma‘rifah fî Thaqâfah al-‘Arabiyyah* (1986) (Struktur Nalar Arab: Studi Kritik-Analitik atas sistem-sistem Pemikiran dalam Kebudayaan Arab).

Buku ini merupakan kelanjutan dari seri pertama. Buku ini memfokuskan kajiannya pada model-model epistemologi yang pernah hidup dalam tradisi Arab-Islam, yaitu (sesuai dengan daftar isi bukunya), *al-Bayân, al-‘Irfân, dan al-Burhân* dengan seluruh definisinya, latar belakang pembentukannya, dan problematika yang dikandungnya. Al-Jâbirî menempatkan akal Arab ke dalam tiga model itu. Dua seri buku ini, yakni *Takwîn* dan *Bunyah,* adalah kesatuan yang utuh.

9. *As-Siyâsât al-Ta'lîmiyyah fî al-Maghrib al-'Arabî* (1988).

10. *Ishkâliyât al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir* (1988) (Beberapa Problematika Pemikiran Arab Kontemporer).

Dalam pembukaan buku itu, al-Jâbirî mengatakan bahwa model 'pemikiran Arab yang lama' harus menerima model 'pemikiran Arab yang baru'.

11*. Al-Maghrib al-Mu'âsir: al-Khusûsiyyah wa al-H{uwiyyah, al-Hadâthah wa at-Tanmiyyah*.

12 . *Al-'Aql as-Siyâsî al-'Arabî* (1990).

13. *Hiwâr al-Maghrib wa al-Mashriq: Hiwâr ma'a Hassan Hanafî* (1990).

14*. At-Turâth wa al-H{adâthah: Dirâsât wa Munâqashât* (1991) (Tradisi dan Modernitas).

Buku ini membedah tentang *turâth* dan dikaitkan dengan unsur-unsur modernitas. Apa yang disebut dengan tradisi (*turâth*)? Dan bagaimana kita memperlakukan tradisi agar bisa menjawab modernitas? Buku ini juga membahas pendekatan al-Jâbirî yang menggabungkan tiga pendekatan dalam membaca *turâth* Arab-Islam, yaitu pendekatan strukturalis (*al-Mu'âlajah al-Bunyawiyah*), analisa sejarah (*al-Tahlîl at-Târîkhî*), dan kritik ideologi (*at-Tarh-al-Idîulûjî*).

15*. Al-Mas'alah at-Thaqâfiyyah* (1994).

16*. Al-Muthaqqafûn fi al-H{ad{ârah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah, Mihnah Ibn Hanbal wa Nukbah Ibn Rushd* (1995).

17*. Ad-Dîn wa ad-Daulah wa Tatbîq as-Sharî'ah* (1996).

18. *Al-Mashrû' an-Nahdawî al-'Arabî* (1996).

19*. Ad-Dîmûkratiyyah wa Huqûq al-Insân* (1997).

20*. Qadâyâ fî al-Fikr al-Mu'âsir* (1997).

21*. At-Tanmiyyah al-Bashariyyah wa al-Khusûsiyyah as-Sûsîû-thaqâfiyah: al-'Alim al-'Arabî Namûdhajan* (1997).

22. Wijhah Nazr: Nahw I‘âdah Bain Qadâyâ al-Fikr al-‘Arabî al-Mu‘âsir (1997).

23. *Al-Ishrâf alâ nashr jadîd lî a‘mâl ibn Rushd al-Asliyah ma‘a Madâkhil wa Muqaddimât tahlîliyah wa shurûh: Fasl al-Maqâl fî Taqrîr mâ Bain as-Sharî‘ah wa al-Hikmah min al-Ittsâl, al-Kashf ‘an Manâhij al-Adillah fî Aqâid al-Millah*, *Tahâfut al-Falâsifah, Kitâb al-Kuliyyât fi at-Tibb, ad-D{arûrî fî as-Siyâsah: Mukhtasar siyâsah aflâtûn* (1997-1998).

24. *Ibn Rushd: Sîrah wa al-Fikr* (1998).

25. *Al-‘Aql al-Akhlâqî al-a-‘Arabî: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qayim fîî at-Thaqâfah al-‘Arabiyyah* (2001).

26. *Madkhal ilâ al-Qur‘ân al-Karîm: fi Ta‘rîf bi al-Qur‘ân* (2006).

27. *Fahm al-Qur‘ân al-H{akîm: al-Tafsîr al-Wâd{ih Hasba Tartîb al-Nuzûl* (2008).

Bab IV
Kritik Nalar Arab dan Problematika *Turath* dalam Pemikiran Muhammad 'Abid Al-Jabiri

A. Proyek Kritik Nalar al-Jâbirî: Kerangka Umum

Fokus utama kajian al-Jâbirî adalah kritik nalar Arab-Islam[1] yang menubuh pada *turâth*. Berbeda dengan pandangan kalangan modernis, atau lebih tepatnya kalangan revivalis yang menempatkan *turâth* sebagai warisan peradaban klasik dan mendudukkannya dalam kerangka masa lalu dan melakukan pemutusan dengannya.[2] al-Jâbirî justru menjadikan *turâth* sebagai

---

[1] Penggunaan term "Kritik Nalar Arab" (*Naqd al-'Aql al-'Arabî*) seperti dijelaskan oleh al-Jâbirî sebagai alasan strategis yaitu bahwa literatur-literatur yang digelutinya adalah literatur klasik berbahasa Arab dan lahir dalam lingkungan geografis, kultural, dan sosial politik masyarakat Arab. Selain itu, al-Jâbirî mengakui tidak memiliki kemampuan untuk menelaah dengan bahasa Persia. Lihat, al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 265-323.

[2] Mengikuti katagori Aydin Bayram, respons Islam terhadap modernitas, setidaknya terbagi ke dalam tiga orientasi; pertama, orientasi Wacana Modernis (*The Modernist Discourse*). Orientasi ini terbagi dua; kelompok modernis dan sekularis. Keduanya berargumen bahwa modernitas Barat telah sesuai (*compatible*) dengan Islam. Diskursus ini menghendaki pembaruan dari teologi lama (*old theology*) ke teologi baru (*new theology*) agar dapat merespons tantangan modernitas. Kedua, orientasi Wacana Islamis (*The Islamist Discourse*). Orientasi ini mengacu kepada pandangan kaum revivalis atau reformis yang menyerukan reformasi (*ihyâ*) yang disandarkan pada kehudupan praktis tiga generasi pertama dalam Islam (*as-salaf as-Sâlihûn*). Ketiga, orientasi Wacana Tradisionalis (*The Traditionalist Discourse*).

akar kesadaran, kebudayaan, dan identitas paling autentik dari peradaban Arab. Karena itu, dalam proyek kritik nalar Arab, persoalan *turâth* menjadi titik berangkatnya. al-Jâbirî berasumsi bahwa keterpurukan bangsa Arab disebabkan oleh cara memahami dan memperlakukan *turâth* yang cenderung bergerak secara sirkuler (*al-Fahm at-Turâthî li at-Turâth*). Ia menghendaki—demi kepentingan kebangkitan peradaban Arab-Islam—agar pemahaman terhadap *turâth* bergerak ke arah pembaruan (*al-Fahm al-H{adâthi li at-Turâth*).[3] Dalam prinsip hermeneutika Gadamer, kehendak al-Jâbirî tersebut dapat ditempatkan sebagai bentuk kontekstualisasi antara teks, dalam hal ini adalah *turâth* masa lalu dengan seluruh cakrawalanya yang oleh sebagian kelompok telah dianggap mapan, dengan kebutuhan kontemporer sebagai konteks kekinian dengan seluruh cakrawalanya pula yang menuntut kebangkitan dan kemajuan.

Untuk kebutuhan itu, *turâth*, dalam hal ini sistem nalar Arab harus ditinjau ulang. Kritik Nalar Arab dengan kebangkitan Islam setidaknya dapat ditemukan pada dua tataran, pertama, kritik nalar Arab lahir dari refleksi atas kegagalan kebangkitan Islam, dan kedua, sekaligus sebagai upaya awal untuk merealisasikan kebangkitan Islam. Artinya, kritik nalar Arab di satu sisi dilatari oleh keprihatinan atas kegagalan kebangkitan Islam dan di sisi lain ambisi untuk mewujudkannya. Agenda kritik nalar Arab Islam adalah sebuah upaya untuk merekonstruksi tradisi (prinsip-prinsip dasar) dengan melakukan pembacaan dan penulisan ulang terhadap sejarah untuk membatasi kekuatan dan otoritasnya serta memulihkan historisitas

---

Oreientasi wacana ini menempatkan keimanan agama (*religious faith*) dan penghargaan terhadap tradisi masa lalu sangat kuat. Sementara penghargaannya terhadap modernitas sangat lemah. Bagi mereka, pintu ijtihad dibidang hukum sudah tertutup dan telah selesai pada empat imam fikih, Hanafî, Mâlikî, Shâfi' î, dan Hanbalî. Lihat, Aydin Bayram, "Modernity and the Fragmentation of the Muslim Community in Response: Mapping Modernist, Reformist and Traditionalist Responses", (Turki: Ankara Üniversitesi Ýlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014), 72., www.ankara.edu. (Diakses, 12 Desember 2016)

[3] Lihat, Muhammad al-Hâj, "Qirâ'ah fî Mashrû' Naqd al-'Aql al-'Arabî: al-Jâbirî Namûdhajan", http://www.ahewar.org (Diakses, 3-1-2016).

dan relativitasnya dengan merekonstruksi sturktur dan jalinan unsur-unsurnya. Dari sana, memungkinkan beragam tali-temali terhadap aspek-aspek tradisi yang memiliki dinamisme dan progresivitas yang layak dijadikan landasan untuk membangun masa depan.

Maka, mengelaborasi secara komprehensif sistem berpikir Arab menjadi kebutuhan mendesak bagi peradaban Arab sejak sistem itu dibakukan dan dibukukan pada era kodifikasi (*‘asr at-Tadwîn*) pada abad ke-2 H (sekitar abad ke-8 M), atau pada tahun 143 H. di situlah konteks lahirnya proyek kritik nalar Arab al-Jâbirî. al-Jâbirî kemudian mengamati munculnya tiga sistem pemikiran (*episteme*) yang masing-masing berbeda bahkan terlibat dalam konflik antara satu dengan lainnya karena perbedaan “syarat-syarat keabsahan” antar kelompok pada masa *tadwîn*. Pengamatan itu didasarkan pada tiga asumsi dasar: *pertama*, nalar dan proyeksi kebudayaan Arab, *kedua*, era kultural sebagai era ketidaksadaran kognitif bangsa Arab, dan *ketiga*, era kodifikasi (*‘asr at-Tadwîn*) sebagai frame refrensial kritik nalar Arab.

Khusus pada era kodifikasi, dimana ilmu-ilmu keislaman (*Ulûm ad-Dîn: tafsîr, hadîth, fiqh, lughah*) mulai dibakukan dan dibukukan, al-Jâbirî mendasarkan pengamatannya dengan mengajukan beberapa pertanyaan kunci antara lain, bagaimana syarat-syarat keabsahan suatu ilmu berproses hingga menjadi himpunan konsep-konsep, persepsi, pandangan dunia? Bagaimana mekanisme penalaran tentang alam, manusia, masyarakat, dan sejarah itu dirumuskan? Bagaimana bisa muncul tiga macam nalar?

Untuk membedah tiga sistem berpikir Arab-Islam, yang merupakan jantung dari proyek kritik nalar Arab, baik sebagai metode berpikir (*al-Manhaj*) maupun sebagai wacana keagamaan (*ar-Ru’yah*), al-Jâbirî mengkajinya dari dua sudut pandang: melalui analisa formatif (*at-Tahlîl at-Takwînî*) dan analisa strukturasi (*at-Tahlîl al-Bunyâwî*). Pada aspek yang pertama, ia berusaha melacak orisinalitas dan alur kesejarahannya dengan menjadikan era kodifikasi sebagai pijakan awalnya. Sedangkan pada aspek yang

kedua ia berusaha untuk mengurai pengertian dan mekanisme kerja nalar-nalar teresebut.[4]

Pada sudut pandang pertama (*at-Tahlîl at-Takwînî*), al-Jâbirî menuangkannya dalam seri pertama trilogi kritik nalar Arabnya, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* ("Formasi Nalar Arab"). Dalam karya ini, al-Jâbirî menganalisa proses-proses historis, baik epistemologis maupun ideologis yang memungkinkan terbentuknya nalar-nalar *bayânî, 'irfânî, dan burhânî*, termasuk interaksi diantara ketiganya serta krisis-krisis yang menyertainya. Sementara pada sudut pandang yang kedua (*at-Tahlîl al-Bunyâwî*), ia menuangkannya pada seri keduanya: *Bunyah al-'Aql 'al-'Arabî*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li Nuzûm al-Ma'rifah fi at-Thaqâfah al-'Arabiyyah.* ("Struktur Nalar Arab: Studi Kritik-Analitik atas sistem-sistem Pemikiran dalam Kebudayaan Arab"). Dalam karya ini, al-Jâbirî memfokuskan kajiannya tentang model-model epistemologi yang pernah hidup dalam tradisi Arab-Islam yaitu (sesuai dengan daftar isi bukunya), *al-bayân, al-Irfân, dan al-Burhân* dengan seluruh definisinya, latar belakang pembentukannya, dan problematika yang dikandungnya.[5]

Tujuan dari dua volume karya itu adalah menganalisis sistem epistemologi kebudayaan Arab sebagai metode memahami realitas. Dengan demikian, dua karya itu: *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* dan *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*, telah menjadikannya relevan sebagai pemikir epistemologi. Nomenklatur "nalar Arab" sengaja dipilih secara teknis untuk mengecualikan "nalar Islam" sebagai produk pemikir Muslim non-Arab yang menulis karya-karynya dengan bahasa non-Arab, di satu sisi, serta mengecualikan pemikiran Islam yang ditulis oleh kalangan orientalis dengan bekal metodologi dan *world-view* budaya Barat.

Meskipun demikian, al-Jâbirî tidak bisa melepaskan diri dari konsep-konsep tentang akal dari pemikiran lain. Teori tentang akal

---

[4] Mohammad Khalid as-Shiyâb, "al-Qirâ'ah al-Ibistimûlûjiyah li at-Turâth 'inda Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Dirâsât, al-'Ulûm al-Insâniyah wa al-Ijtimâiyah*, Jilid 3, No. No.3 (2012): 790-805.

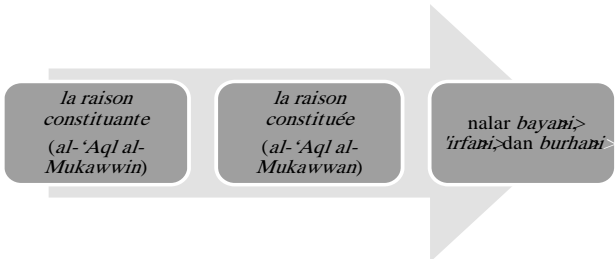
[5] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 5.

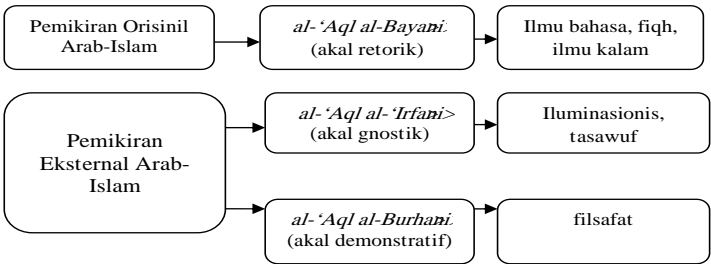
itu sendiri diakuinya dipinjam dari Lalande tentang diferensiasi antara *la raison constituante* (*al-'Aql al-Mukawwin*) dengan *la raison constituée* (*al-'Aql al-Mukawwan*).[6] *La raison constituante* adalah bakat intelektual (*al-malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, sedangkan *la raison constituée* adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip—bentukan *la raison constituante*—yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu.[7]

La raison constituée memiliki relativitas dan, oleh karenanya dicirikan dengan sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. Nalar Arab tak lain adalah *la raison constituée*, yakni kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam ditengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan. Nalar ini, dalam teori Michel Foucault, disebut dengan sistem kognitif (*nizâm ma'rîfî*) atau sistem pemikiran (*episteme*).

---

[6] Pengakuan al-Jâbirî bahwa ia meminjam dari filsuf Prancis Andre Lalande pernah dikritik oleh Jûrjî Tarâbîshî sebagai keliru dan salah alamat. Menurut Tarâbîshî, konsep itu dicetuskan pertama kali oleh pengarang Kamus Filsafat Bahasa (*Mu'jam al-Lughah al-Falsafiyah, Dictionnaire de la Langue*), Bûl Fûkaibah. Lihat, Jûrjî Tarâbîshî, *Nazariyah al-'Aql: Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabî* (Teori tentang Akal: Kritik atas Kritik Nalar Arab) (London: Dâr as-Sâqî, 1996), 14.

[7] Seyyed Mohsen Miri menyebutnya sebagai "Constructive Reason" dan "Constucted Reason": "Constructive reason consists of general principles, frameworks, concepts, methodologies, and all those elements which are, in some way, able to influence a culture and produce a new discourse. Thus, this reason is characterised by creativity and productivity. Such general principles and frameworks impose themselves on existing conditions, components, and elements, and influence them. However constructed reason (also known as prevalent (sa'id) reason), is the common and current reason along with the principles and rules institutionalised and accepted within a culture and historical period; in this framework, it is of absolute value. However, in spite of its inclination to fixity and unity, it may be around in one era but not others. Thus, ideas, thoughts, conduct, and other cultural manifestations are based on its frameworks, whether or not the people of that culture know that this is the case". Lihat, Seyyed Mohsen Miri, "Muhammad 'Abid al-Jâbirî and Arabic Reason: An Analytical Study", *al-Mustafa*, Vol. I, No. 2, (2012): 47-52.

Bagan 1: Proses Terbentuknya Nalar Arab

Objek Kritik Nalar Arab, berdasarkan definisi tersebut, adalah kritik terhadap mekanisme kinerja *la raison constituante* di satu sisi, dan kritik terhadap *la raison constituée* di sisi lain. Kritik Nalar Arab, secara operasional, menganilisis proses-proses kinerja *la raison constituante* dalam membentuk *la raison constituée* pada babakan sejarah tertentu dan mencari kemungkinan-kemungkinan *la raison constituante* membentuk teori-teori baru. Kritik Nalar Arab diandaikan menggali lapisan terdalam rancang bangun pemikiran Arab untuk menguak "cacat-cacat epistemologis" kemudian membenahinya, atau bahkan mencari alternatifnya. Dekonstruksi dan rekonstruksi wacana menjadi urgen di sini.

Bagan 2: Formasi Akal Arab Menurut Al-Jabiri[8]

---

[8] Bagan ini dikutip dari, Khoirul Huda, "Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam dari Tradisionalis vs Modernis ke Fundamentalis vs Liberalis", *Islamica*, Vol. 3. No.2, Maret (2009): 21-41.

B. Nalar *Bayânî* dan Pemahaman atas *Turâth*

1. Definisi, Sejarah, dan Metode

Secara etimologis, term *bayânî* mengandung beragam arti yaitu: kesinambungan (*al-wasl*): keterpilahan (*al-fasl*): jelas dan terang (*az-zuhûr wa al-wudûh*): dan kemampuan membuat terang dan generik. Sehingga secara bahasa dapat diartikan sebagai upaya untuk menyingkap dan menjelaskan sesuatu, yaitu menjelaskan maksud suatu pembicaraan dengan menggunakan lafaz yang paling baik (komunikatif). Sebagai sebuah episteme, keterpilahan dan kejelasan tadi mewujud dalam *al-Bayân al-'Ibârât*, "perspektif" dan "metode" yang sangat menentukan pola pemikiran tidak hanya dalam lingkup "estetik-susastra", melainkan juga dalam lingkup " logic-diskursif". Dengan kata lain, *bayân* berubah menjadi sebuah terminologi yang disamping mencakup arti segala sesuatu yang melengkapi tindakan memahami.[9]

Kata *bayânî* berasal dari bahasa Arab yang secara harfiah bermakna sesuatu yang jauh atau sesuatu yang terbuka[10] al-Jâbirî dengan mengacu pada kamus Lisân al-'Arab karya Ibn Manzûr, menyimpulkan bahwa term *al-bayân* mengandung empat pengertian, yaitu pembeda, berbeda, jelas, dan penjelasan. Keempat pengertian tersebut dapat di klasifikasikan menjadi dua kelompok: *al-bayân* sebagai metodologi (*manhaj*) dan *al-bayân* sebagai pandangan dunia (*ru'yah*/visi). Makna *al-fasl* dan *al-Izhâr* berkaitan dengan metodologi. Sedangkan makna *al-infisal* dan *al-Z{uhûr* berkaitan dengan visi.[11]

Secara terminologi ada keragaman pendapat dalam mendefinisikan *al-bayân*. Ulama ilmu *al-balâghah* mendefinisikan *al-bayân* sebagai sebuah ilmu yang dapat mengetahui satu arti dengan melalui

---

[9] Mahmud Arif, "Pertautan Epistemologi Bayani dan pendidikan Islam", *al-Jami'ah*, Vol.40, No.1, (January-June 2002), 13.

[10] Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Maqâyîs al-Lugah,* Juz. I (Bairût: Ittihâd al-Kitâb al-'Arabî, 1423 H./2002 M.), 303.

[11] al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî,* (Markaz Dirasah al-Wihdah, Beirut, 1990), 18.

beberapa cara atau metode seperti *tashbîh* (penyerupaan), *majâz* dan *kinâyah.*[12] Ulama kalam mengatakan bahwa *al-bayân* adalah dalil yang dapat menjelaskan hukum. Ulama Usûl Fiqh mengartikan *bayân* sebagai upaya menyingkap makna dari pembicaraan serta menjelaskan secara terinci hal-hal yang tersembunyi dari pembicaraan tersebut kepada mukallaf. Sebagian yang lain mengatakan bahwa al-*bayân* adalah ilmu baru yang dapat menjelaskan sesuatu atau ilmu yang dapat mengeluarkan sesuatu dari kondisi samar kepada kondisi jelas.[13]

Dari keragaman pengertian itu, *bayân* secara terminologis dapat bermakna dua hal, pertama, sebagai aturan-aturan penafsiran wacana (*qawânûn at-tafsîr al-khithâbî*), kedua, sebagai syarat-syarat memproduksi wacana (*shurûth intâj al-khitâb*).Tradisi untuk menafsirkan wacana sudah muncul sejak zaman Rasulullah saw, yaitu ketika para sahabat meminta penjelasan tentang makna lafaz atau ungkapan yang terdapat dalam al-Qur'ân atau minimal sejak masa Khulafâ' ar-Râshidîn dimana banyak umat Islam bertanya kepada para sahabat tentang kejelasan makna ayat atau kata yang terdapat dalam al-Qur'ân. Sementara terkait dengan produksi wacana maka tradisi *bayânî* baru dimulai seiring dengan munculnya faksi-faksi politik dan aliran-aliran teologi setelah peristiwa "majlis tahkim" dimana wacana dan debat teologis menjadi instrumen untuk menebarkan pengaruh dan propaganda kepada yang lain dan bahkan menaklukan musuh.[14]

Berbeda dengan makna etimologi yang telah ada sejak awal peradaban Islam, makna-makna terminologis ini baru lahir belakangan, yakni pada masa kodifikasi. Antara lain ditandai dengan lahirnya *Tafsîr Muqâtil ibn Sulaimân li Imâm Abî al-Hasan Muqâtil ibn Sulaimân ibn Bashîr al-Azadi bi al-Walâ'î al-Balkhî* karya Muqâtil ibn Sulaimân

---

[12] Ibrâhîm Mustafâ, dkk., *al-Mu'jam al-Wasît,* Juz. I (al-Maktabah al-Shâmilah, tt), 167.

[13] Abû Hilâl al-'Askarî, *al-Furûq al-Lughawiyah,* (al-Maktabah as-Shâmilah, tt), 360.

[14] M. Faisol, "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut 'Abid al-Jâbirî", *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6, No.2, Oktober (2010): 335-359.

(w. 767 M)[15] dan *Ma'ânî al-Qur'ân* karya Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn Ziyâd al-Farrâ' (w.823 M)[16], yang keduanya sama-sama berusaha menjelaskan makna atas kata-kata dan ibarat-ibarat yang ada dalam al-Qur'ân.[17]

Secara historis, aktivitas *bayânî* telah dimulai sejak masa-masa awal Islam.Tetapi pada masa permulaan ini, jenis nalar ini belum merupakan upaya ilmiah dalam arti identifikasi keilmuan dan peletakan aturan penafsiran teks-teksnya, melainkan baru sebatas upaya penyebaran tradisional. Pada tahap selanjutnya, yaitu pada masa kodifikasi (*'asr at-tadwîn*), jenis nalar ini dirumuskan.

Dari sudut pandang epistemologi, nalar *bayânî* adalah metode pemikiran Arab yang menjadikan teks (*nas*) baik langsung atau tidak langsung sebagai ukuran untuk menentukan kebenaran. Secara langsung artinya bahwa teks tidak perlu ditafsirkan melainkan diterapkan secara langsung. Sedangkan tidak langsung maksudnya adalah bahwa teks (*nas*) perlu ditafsirkan berdasarkan teks, bukan rasio. Dengan demikian, nalar *bayânî* tidak menjadikan rasio sebagai kekuatan yang signifikan.[18] Fungsi akal hanya sebagai pengawal makna yang terkandung di dalamnya. Dalam persepektif keagamaan, sasaran bidik metode *bayânî* adalah aspek eksetorik (syari'at).

Nalar ini hanya berkisar pada level *dilâlah al-Khitâb* (petunjuk wacana) yang kurang bisa menyentuh realitas sehingga signifikansi wacana menjadi absurd. *dilâlah al-Khitâb* bisa dalam bentuk petunjuk teks (*dilâlah an-Nas*) atau petunjuk kandungan teks (*ma'qûl an-Nas*).[19]Petunjuk yang terakhir inilah yang bermuara pada teori *qiyâs*,

---

[15] Muqâtil ibn Sulaimân, *Tafsîr Muqâtil ibn Sulaimân li Imâm Abî al-Hasan Muqâtil ibn Sulaimân ibn Bashîr al-Azadi bi al-Wala'î al-Balkhî* (Beirut: al-Mazra'ah Binâyah al-Imân, tt).

[16] Abû Zakariyyâ Yahyâ ibn Ziyâd al-Farrâ', *Ma'ânî al-Qur'ân* ((Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâth, 2002).

[17] Nur Lailatul Musyafa'ah, *Filsafat Epistemologi Islam Muhammad Abid al-Jabiri*, www.ejournal.sunan-ampel.ac.id (Diakses 13 November 2015)

[18] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 251.

[19] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 56.

itu artinya persoalan baru (*al-far'*) harus dirujukkan (disamakan) secara ketat pada kandungan teks (*ma'qûl an-Nas*) sebagai *al-Asl* untuk memperoleh penyelesaian atau status hukum. Sementara dalam proses tersebut mujtahid harus berjibaku dengan persoalan hubungan lafaz dan makna yang menurut al-Jâbirî, relasi pasangan tersebut bermasalah.[20]

Dengan demikian, sumber pengetahuan *bayânî* adalah teks (*nas*). Dalam *usûl al-Fiqh*, yang dimaksud dengan *nas* sebagai sumber *bayânî* adalah al-Qur'ân dan al-Hadîth[21]. Karena itulah, epistemologi *bayânî* menaruh perhatian besar dan teliti pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi[22]. Ini penting bagi *bayânî*, karena sebagai sumber pengetahuan, benar tidaknya transmisi teks menentukan benar dan salahnya ketentuan hukum yang diambil.

Sedangkatn pendekatan *bayânî* adalah pendekatan lingustik, karena dalam hal ini menggunakan alat bantu (instrumen) berupa ilmu-ilmu kebahasaan dan uslub-uslubnya serta *asbâb an-Nuzûl*. Sedangkan metode yang digunakann adalah dengan metode *qiyâs* serta *istinbât* atau *istidlâl*.

Dalam struktur nalar *bayânî*, prinsip kerja intelektual dimulai dari *pertama*, kata-kata atau penyebutan yang merupakan lambang sesuatu, *kedua*, adanya makna yang menjelaskan maksud kata dan lambang-lambang penyebutan, *ketiga*, adanya benda-benda alam yang diberi nama atau sesuatu yang harus dilakukan berdasarkan kata dan lambang yang disebutkan.[23] Sehingga, pendekatan *bayânî* adalah pendekatan untuk, 1) memahami atau menganalisis teks guna menemukan atau mendapatkan makna yang dikandung atau dikehendaki lafaz. Dengan kata lain, pendekatan ini dipergunakan

---

[20] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 41.

[21] Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Usûl Fiqh*, terj. Masdar Helmi, (Bandung: Gema Inani Press, 1996), 22.

[22] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 116.

[23] as-Shâfi'î, *ar-Risâlah,* Ahmad Shâkir (Ed.), (al-Qâhirah: 1940), 476-480.

untuk mengeluarkan makna zahir dari lafaz dan 'ibârah yang zahir pula; dan 2) Istinbât hukum-hukum dari *an-Nusus ad-Dîniyyah* dan al-Qur'ân khususnya. Pendekatan ini umumnya digunakan oleh para Fuqahâ', Mutakallimûn, dan *Usûliyûn*.

Prinsip metode *qiyâs* adalah kembali kepada teks baik yang diterapkan dalam ilmu kalam, bahasa atau dalam usûl fiqh. Dalam hal ini adalah teks Arab yang menurut nalar *bayânî* telah mencakup dari A sampai Z. Dalam asumsi dasar pengetahuan Arab, bahwa makna dan sistem berpikir lahir dari kata (teks). Bukan sebaliknya, teks yang lahir dari makna dan sistem berpikir.

Salah satu tokoh kunci yang mengenalkan model nalar *bayânî* adalah Abû Abdullâh Muhammad bin Idris as-Shâfi'î (767-820 M). Menurutnya, tiga asas epistemologi *bayânî* adalah al-Qur'ân, as-Sunnah dan al-Qiyâs. Ia juga menyandarkan pada satu asas lagi, yaitu al-Ijma'.[24] Mengikuti pendapat as-Shâfi'î, sebagian ulama telah menetapkan bahwa dalil-dalil sebagai dasar acuan hukum syari'ah tentang perbuatan manusia dikembalikan kepada empat sumber, yaitu al-Qur'ân, as-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyâs. Kemudian, yang dijadikan dalil pokok dan sumber dari hukum syari'ah adalah al-Qur'ân dan as-Sunnah, dimana as-Sunnah berfungsi sebagai interpretasi bagi keglobalan al-Qur'ân, dan sebagai penjelas serta pelengkap al-Qur'ân.[25]

As-Shâfi'î, sebagai perintis penalaran *bayânî* dalam bidang fiqh dan usûl fiqh membagi *bayân* ke dalam lima tingkatan dalam kaitannya dengan al-Qur'ân; (1) *bayân* yang tidak butuh penjelasan lanjut berkenaan dengan sesuatu yang sudah dijelaskan Tuhan dalam al-Qur'ân sebagai ketentuan dari makhluk-Nya; (2) *bayân* yang beberapa bagiannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah; (3) *bayân* yang keseluruhannya masih global sehingga butuh

---

[24] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 23.

[25] 'Abd al-Wahab Khalâf, *'Ilm Usul al-Fiqh,* Masdar Helmy, penerjemah, (Bandung: Gema Risalah Press, 1996), 22.

penjelasan sunnah; (4) *bayân* sunnah sebagai uraian atas sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur'ân; (5) *bayân* ijtihad yang dilakukan dengan *qiyâs* atas sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur'ân dan sunnah.[26] Dari lima derajat *bayân* tersebut, dirumuskan oleh as-Shâfi'î menjadi empat dasar pokok agama, yaitu al-Qur'ân, as-Sunnah, Ijma' dan Qiyâs.

As-Shâfi'î, yang telah menanamkan dasar-dasar salafiyah tradisional menegaskan bahwa pengetahuan menjadi benar atau meyakinkan sejauh ia bersifat *naqliyah*. Maksudnya sejauh ia jauh dari subjek yang berijtihad dan dari segala kepentingan dan kebutuhannya. Menurut konsep ini, kebenaran terpisah dari subjek yang mengetahui. Subjek ini tidak mengeksplorasi kebenaran, tetapi menukilkannya. Menurut konsep ini, dunia tidak hakiki, dan manusia di dunia teralienasi. Konsekuensi dari konsep ini adalah bahwa pengetahuan mengenai sesuatu tidak didasarkan pada kondisi sesuatu itu sendiri, tetapi didasarkan pada konsepsi suatu agama mengenai hakikat sesuatu tersebut.[27]

Untuk mendapatkan pengetahuan, metode *bayânî* menempuh dua jalan, *pertama*, berpegang pada redaksi teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab seperti *nahw* dan *saraf* sebagai alat analisa. *Kedua*, dengan menggunakan metode *qiyâs* (analogi deduktif). *Qiyâs* diartikan sebagai sesuatu yang memberikan keputusan atas hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks karena adanya kesamaan *'illah* (alasan) dengan beberapa syarat; *pertama*, adanya *al-asl*, yakni *nas* suci yang memberikan hukum (seperti masalah pelarangan minum khamr), *kedua*, *al-far'*, sesuatu yang tidak ada hukumya dalam *nas* (seperti arak dari perasan kurma), *ketiga*, hukum *al-asl* yakni ketetapan hukum yang diberikan oleh *al-asl*, dan *keempat*, *'illah*, keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukum *asl*.[28]

---

[26] as-Shâfi'î, *ar-Risâlah...*, 478. Lihat juga penjelasan al-Jâbirî, *Bunyah...,* 23.

[27] as-Shâfi'i, *al-Risâlah...,* 478-479.

[28] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 137.

Seperti pertanyaan, bagaimana hukumnya minum arak dari perasan kurma? Arak sebagai *al-far’* diqiyaskan dengan *khamr* sebagai *al-asl* yang sudah ditentukan haram karena alasan memabukkan. Karena arak memabukan (sebagai *‘illah*) maka ia diharamkan sebagaimana diharamkannya *khamr*. Dengan ungkapan lain, model qiyas *bayânî* hendak mengatakan bahwa jika teks itu hanya mencakup A hingga G saja, maka untuk menentukan statuts hukum H hingga Z harus dirujukkan kepada apa yang sudah jelas status hukumnya yaitu A hingga G. Selain metodologi *bayânî* yang mengandalkan teks sebagai sumber dan kekuatannya, ia juga memiliki pandangan dunianya yang khas. Misalnya tentang kekuasaan mutlak Tuhan. Jika Tuhan mengatakan A, maka bisa saja menjadi B dan seterusnya. Dalam jenis nalar ini tidak berlaku hukum kausalitas. Sehingga dapat dikatakan di sini bahwa pengetahuan *bayânî* yang didapatkan melalui motode *qiyâs*, menyandarkan ‘apa yang tidak diketahui’ dengan ‘apa yang telah diketahui’, ‘apa yang belum tampak’ dengan ‘apa yang sudah tampak’.

Dengan demikian, dapat dicatat di sini bahwa secara sosio-historis, perkembangan nalar *bayânî* merupakan salah satu struktur berpikir yang menguasai gerak budaya bangsa Arab-Islam yang didasarkan pada keyakinan keagamaan (Islam) dan dibangun berdasarkan pada teks (*nas*), ijma’ dan ijtihad. Representasi struktur berpikir *bayânî* ini berada dalam disiplin ilmu *Usul Fiqh* (jurisprudensi), *kalâm* (teologi), *nahw* (grammar) dan juga *balâghah*. Sampai di sini bisa diambil kesimpulan, bahwa epistemologi *bayânî* selalu bertumpu pada *asl* (pokok) berupa teks (*nas*) keagamaan, dan senantiasa berpijak pada riwayah (*naql*). Karena nalar menjadikan *nas* sebagai sumber pengetahuan, maka konsekunsi logisnya adalah bahwa epistemologi *bayânî* menonjolkan tradisi memahami dan memperjelas teks, dengan perpegang pada teks zahir (tekstualisme).

Tekstualisme senantiasa tidak akan pernah lepas menggunakan kaidah-kaidah bahasa Arab, yang sasarannya adalah teks utama (*asl:* al-Qur’ân dan as-Sunnah) dan teks skunder (*far*’: pendapat ulama). Berikutnya adalah dengan memperhatikan proses transmisi (*naql*)

nas dari generasi ke generasi (periwayatan). Dengan demikian, teks sucilah yang memiliki otoritas penuh untuk menentukan arah kebenaran. Ilmu fiqh misalnya, sangat signifikan bagi kehidupan umat, bahkan dianggap sebagai syariat itu sendiri dan dianggap sebagai piranti pokok yang mengatur perilaku kehidupan umat secara detail.[29]

2. Tiga Konsep Kunci

a. Konsep Lafaz-Makna

Seperti diketahui bahwa nalar *bayânî* berkaitan dengan teks dan "realitas". Menurut al-Jâbirî, konsep lafaz-makna mengandung dua aspek; teoritis dan praktis. Aspek teoritis (*nazarî*) berkisar tentang pembahasan bahasa. Sedangkan aspek praktis (*tatbîqî*) berkaitan dengan penafsiran perintah syara'. Aspek teoritis mencakup tiga permasalahan; pertama, apakah makna suatu lafaz itu didasarkan pada konteks (*istilâhî*) ataukah pada makna aslinya (*tauqîfî*)? Kedua, apakah boleh bahasa dianalogikan dari makna ke makna lain? Ketiga, permasalahan *asma as-shar'iyyah*, yaitu sharî'ah yang berbahasa Arab, apakah makna ditentukan oleh kebudayaan Arab atau boleh menggunakan pendapat lain?

Problem pertama, pemberian makna atas sebuah kata, muncul akibat adanya perdebatan antara kaum rasionalis dengan ahli hadîth. Menurut Muktazilah yang rasionalis, bahwa suatu kata haruslah dimaknai berdasarkan konteks (*istilâhî*). Sedangkan Ashariyah, suatu kata bersifat *tauqîfî*. Karena itu, makna yang ada dalam lafaz dalam pandangan Ashariyah perlu dijaga. Dari sini, lahirlah ilmu bahasa yang bertujuan untuk menjaga penyimpangan makna.

Problem kedua, dalam perspektif nalar *bayânî*, boleh. Misalnya keharaman khamer juga berlaku pada anggur. Problem ketiga, ada dua pendapat; pertama, karena al-Qur'ân berbahasa Arab, maka makna harus ditentukan oleh pengertian dan kebudayaan Arab. Al-

---

[29] Suparman Syukur, *Studi Islam Transformatif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 126.

Baqilani (w.1012 M) termasuk yang berpendapat demikian[30]; kedua, boleh memakai lafaz dengan takwil sebagaimana pendapat Muktazilah. Dari sini memunculkan ilmu kalâm.

Selanjutnya dalam aspek praktis, persoalan lafaz dan makna lebih banyak dikembangkan oleh ilmu usûl fiqh. Untuk melihat makna lafaz harus melihat: pertama, dari perspektif kedudukan. Lafaz dapat bermakna *khâs, 'âmm*, dan *mushtara*k; kedua, dari perspektif penggunaan (*isti'mâl*). Lafaz dapat bermakna hakekat dan majâz; ketiga, dari perspektif derajat kejelasan. Lafaz dapat bermakna: *muhkam, mufassar, nas, zâhir, khafî, mushkil, mujmal, dan mushâbih*; keempat, dari perspektif metode dalalahnya. Menurut Hanafiyah, lafaz dapat bermakna *dalâlah al-iqtidâ'*. Menurut Shâfi'iyah, lafaz bermakna *dalâlah al-manzûm* dan *dalâlah al-mafhûm*, yang terdiri dari *mukhâlafah* dan *muwâfaqah*.

Dalam kajian ilmu nahwu misalnya, persoalan lafaz dan makna dapat dilihat secara jelas dalam mendiskusikan tentang asal-usul bahasa: apakah bahasa itu wahyu Tuhan (*tauqîfî*) ataukah konvensi masyarakat? Terdapat dua aliran dalam masalah ini. Pertama, aliran rasional yang dimotori oleh Muktazilah yang berpendapat bahwa bahasa adalah konvensi masyarakat. Kedua, aliran non-rasional (*ahl al-Hadîth*) yang dimotori kalangan *ahl al-Sunnah* yang menyatakan bahwa bahasa adalah wahyu Tuhan (*tauqîfî*). Baik Muktazilah maupun ahl as-Sunnah, keduanya mengakui bahwa bahasa itu ada yang menciptakan. Hanya saja keduanya berbeda tentang siapa yang menciptakan. Muktazilah berpendapat diciptakan masyarakat. Sementara ahl-Óunnah berpendapat, Tuhanlah yang menciptakannya. Jadi—lag-lagi—yang menjadi perdebatan kalangan ahli bahasa adalah masalah asal. Jelas, bahwa ahli nahwu (*nuhât*), sebagai pengguna sisitem berpikir *bayânî*, menjadikan 'yang asal' sebagai yang utama.

Selanjutnya pedoman ini dijadikan sarana pokok dalam membuat hukum Islam oleh ahli fiqh. Dari sini tampak bahwa nalar *bayânî*

---

[30] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 58.

terkesan mengabaikan realitas empirik dan spirit sharî'ah, karenanya menyebabkan kebudayaan Arab-Islam menjadi terbelakang.

b. Konsep *Usûl* dan *Furû'*

Al-Jâbirî mengartikan usûl dalam konteks nalar *bayânî* adalah dalam pengertian umum yaitu sebagai pangkal (asas) dari proses penggalian pengetahuan. *Usul* adalah ujung rantai dari hubungan timbal balik dengan *furu'*. Ia melihat ada tiga macam posisi dan peran *usûl* dalam hubungannya dengan *furû'*. Pertama, *usûl* sebagai sumber pengetahuan yang cara mendapatkannya dengan *istinbât*. Berbeda dengan *istintâj* (deduksi) yang dilakukan berdasarkan proposisi yang ada, istinbât menggali untuk mendapat sesuatu yang sama sekali baru, sehingga *nas* berkedudukan sebagai sumber pengetahuan, sebagaimana bumi mengeluarkan air dari perutnya. Kedua, *usûl* sebagai sandaran bagi pengetahuan yang lain, yang cara penggunaannya dengan *qiyâs*, baik dengan *qiyâs 'illat* seperti yang dipakai ahli fiqh atau *qiyas dalâlah* seperti yang digunakan kaum teolog. Ketiga, *usûl* sebagai pangkal dari proses pembentukan pengetahuan, yang caranya dengan menggunakan kaidah-kaidah *Usûl al-Fiqh*.[31]

Dalam kerangka nalar *bâyanî*, *usûl* menghasilkan *furû'* dengan tiga metode. Pertama adalah *istinbât*, yaitu metode berpikir deduktif yang berpangkal dari teks (sebagai *asl*, sumber pengetahuan) kemudian mengeluarkan ketetapan. Dari sini kemudian muncul istilah ijtihad. Kedua, adalah *qiyâs*, yaitu metode berpikir menghasilkan sebagaimana pokok. *Qiyâs* yang berlaku dan digunakan oleh para fuqahâ' adalah *qiyâs 'illah*. Ini berbeda dengan *qiyâs* yang digunakan oleh para ahli kalam (*Mutakallimûn*) yaitu merupakan metode berpikir yang terdiri dari dua premis, kemudian keduanya diambil kesimpulan, *qiyâs* ini disebut *qiyâs dalâlah* atau *istidlâl bi as-Shâhid 'alâ al-ghâ'ib*. Ketiga, adalah metode berpikir dengan arahan sebagaimana yang digunakan sebagai pokok (*asl*) dan didasarkan pada kaidah-kaidah tertentu (*Qawâ'id at-Taujîh*).

---

[31] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 58.

As-Shâfi'î sendiri, dalam membangun ilmu fiqh menggunakan rumusan *'ilm al-usûl* yang kemudian dikenal dengan istilah *usûl fiqh* dengan menetapkan empat sumber pokok agama, yaitu al-Qur'ân, as-Sunnah, Qiyâs dan Ijma'. Dalam konsep *usûl* dan *furû'* terdapat dua hal pokok yaitu kajian tentang otoritas tradisional, dan kajian *qiyâs bayânî* dengan seluruh problematikanya. Otoritas tradisional berkaitan dengan salah satu dari empat dasar pokok agama yaitu keberadaan as-Sunnah yang melahirkan ilmu tentang transmisi as-Sunnah atau ilmu Hadîth. Problem epistemologis berkenaan dengan sah atau tidaknya sebuah berita dikaitkan dengan proses transmisinya, bukan melihat salah atau benarnya substansi sebuah berita. Melainkan dari kredibilitas dari si pembawa berita. Sehingga, proses transmisi ini menghasilkan perbedaan kedudukan hadîth, ada yang *mutawâtir, ahad, sahîh, hasan*, *da'îf, gharîb, maudû'* dan lain sebagainya. Dari sini terlihat betapa besarnya peran tradisionalis (salaf) dalam menentukan sah tidaknya sebuah usûl yang dikemudian hari dijadikan dasar penalaran untuk memecahkan berbagai masalah sosial keagamaan, termasuk era kontemporer.

Qiyâs memiliki kedudukan yang sentral dalam pemikiran *bayânî*. Konstruksi berpikir *bayânî* adalah sebagai berikut; pertama, *qiyâs* dalam pengertian bahasa adalah menetapkan sesuatu (*furû'*) atas dasar kesamaan *('illah*) dengan susuatu yang lain (*usûl*). Dengan ini maka sesungguhnya *qiyâs* tidak memproduksi pengetahuan baru. Kedua, proses dari asal (*usûl*) ke cabang (*furû'*) sebenarnya didasarkan pada asumsi penganalog atau perspektif fuqaha. Asumsi yang dimaksud adalah bahwa *furû'* itu terdapat sifat dan karakter yang sesuai dan sama dengan yang terdapat dalam *usûl*. Maka ditariklah kesimpulan hukum yang sama. Jadi hasil *qiyâs* sudah barang tentu *zannî* atau sebagai hasil karya *ijtihâdî*, dan bukan *qat'î*. Dalam tradisi *nahw* juga demikian; antara *ma'lûl* dengan *'illah* sifatnya meneruskan atau menerapkan hukum asal pada hukum cabang.

Hal yang sama juga ditemukan dalam ilmu kalâm. Apa yang disebut *istidlâl bi as-shâhid 'ala al-ghâ'ib* sebenarnya adalah menukil hukum asal yang disebut *as-shâhid* kepada cabang yang disebut *al-*

ghâ'ib. Mutakallimûn menamakan metode mereka dengan *istidlâl*, yang berarti penalaran terhadap pengetahuan yang *ghâ'ib* yang didasarkan kepada perintah-perintah dan iman yang mereka sebut *i'tibâr*. Menurut al-Jâbirî, *i'tibâr* yang berlaku di kalangan fuqaha dan mutakallimûn merupakan jiwa dari *qiyâs*. Sedangkan *istidlâl* merupakan jalan dari yang diketahui menuju pada yang belum diketahui.

Di kalangan *Mutakallimûn*, mereka berbeda pendapat mengenai apakah melalui akal atau wahyu seseorang dapat mengetahui baik dan buruk? Muktazilah berpendapat bahwa seseorang, dengan akalnya, dapat mengetahui masalah baik dan buruk. Sementara sebagian kalangan ahl as-Sunnah (Sunni), meyakini bahwa hanya dengan wahyu seseorang dapat mengetahui masalah baik dan buruk.

Muktazilah berargumen bahwa akal merupakan sesuatu yang menempel dalam diri manusia, sementara kekuatan akal manusia bersumber dari Allah. Manusia adalah ciptaan yang dapat dilihat secara nyata (*shâhid*), sementara Allah adalah yang *ghâ'ib*. Muktazilah mengakui akal (*as-shâhid*) sebagai sumber untuk mengetahui kebaikan karena yang *shâhid* tidak selalu memberikan pemahamann sebaliknya: *as-Shâhid* (alam) lawan dari *al-Ghâib* (Allah). Tetapi yang *shâhid* bisa berarti semisal dengannya, karena ia merupakan asal dari sesuatu yang *ghâib*. oleh karena itu, akal (*as-Shâhid*) tidak lain adalah jalan untuk mengetahui yang *ghâib* (Allah). Abû al-Huzail, an-Nazzâm, dan al-Jubâ'î dengan tegas mengatakan bahwa sebelum turunnya wahyu, orang telah berkewajiban mengetahui Tuhan, dan jika dia tidak berterima kasih kepada Tuhan, orang itu akan mendapat hukuman. Baik dan jahat, menurutnya, juga dapat diketahui dengan perantaraan akal. Jadi, orang wajib mengerjakan yang baik, umpamanya bersikap lurus dan adil, dan wajib menjauhi yang jahat seperti berdusta dan bersikap zalim.[32]

---

[32] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1972), 81.

Sementara beberapa golongan *ahl as-Sunnah*[33] memahami *as-Shâhid* sebagai lawan dari Allah (*al-Ghâib*) yang tidak terbatas. Sehingga rumusan kalimatnya adalah, akal sebagai *as-Shâhid* itu terbatas dan karenanya tidak bisa mengetahui masalah baik dan buruk.[34] Sementara Allah sebagai *al-Ghâib* itu tidak terbatas. Perbedaan antara Muktazilah dan sebagian *ahl as-Sunnah* di sini hanya terbatas pada pemaknaan antara *as-Shâhid* dan *al-Ghâib*. *ahl as-Sunnah* memhaminya secara literalis. Sementara Muktazilah memhaminya secara metaforik. Untuk melihat perbandingan pandangan antara *ahl al-Sunnah* dan Muktazilah tentang kemampuan akal, dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 1: Perbandingan Kekuasaan Akal dan Fungsi Wahyu dalam Aliran Kalam[35]

Empat Masalah Kekuasaan Akal dan Whhyu	Muktazilah	*Ahl as-Sunnah*		
		Ash‘ariyah	Mauturidah Smarkand	Maturudiah Bukhara

[33] Perlu dijelaskan di sini bahwa yang dimaksud dengan golongan *ahl as-Sunnah* (lawan dari golongan rasionalis: Multazilah) dalam konteks pembicaraan tentang kemampuan akal dan wahyu terdiri dari golongan *al-Ash‘ariyah, Maturidiah Samarkand, Maturidiah Bukhara,* dan *Salafiah*. Keempatnya memiliki pandangan yang berbeda tentang kemampuan akal dalam memahami empat hal pokok: 1. Mengetahui Tuhan, 2. Kewajiban mengetahui Tuhan, 3. Mengetahui baik dan buruk, dan 3. Kewajiban mengetahui baik dan buruk.

[34] Pernyataan ini tepatnya datang dari al-‘Ash‘ari yang mengatakan bahwa segala kewajiban manusia hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal tidak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tidak dapat mengetahui bahwa mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk adalah wajib bagi manusia. Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam...,* 81-82.

[35] Diadaptasi dari, Harun Nasution, *Teologi Islam...,* 79-94.

Mengetahui Tuhan	Akal	Akal	Akal	Akal
Kewajiban mengetahui Tuhan	Akal	Wahyu	Akal	Wahyu
Mengetahui baik dan buruk	Akal	Wahyu	Akal	Akal
Kewajiban mengetahui baik dan buruk	Akal	Wahyu	Wahyu	Wahyu

Dari tabel di atas dapat digambarkan bahwa Wahyu mempunyai kedudukan yang sangat pnting dalam aliran Ash'ariyah dan mempunyai fungsi kecil pada aliran Muktazilah. Muktazilah adalah paham yang beraliran rasional artinya lebih menguatkan pendapat akal dibandingkan wahyu. Menurut Maturidiyah Bukhara, wahyu dan akal saling berdampingan dan saling menguatkan atau dengan kata lain, seimbang antar keduanya. Sedangkan menurut Maturidiyah Samarkand, kedudukan akal lebih tinggi.

c. Substansi (*al-Jauhar*) dan Aksidensi (*al-'Ard*)

Masalah substansi dan aksidensi adalah satu-satunya persoalan yang keberadaanya dipengaruhi oleh faktor luar dalam hal ini filsafat Yunani. Diskusi tentang persoalan ini terutama terjadi dalam pemikiran ahli kalâm terutama masalah ilmu Allah yang dikatakan meliputi segala sesuatu. Dari term "segala sesuatu" itulah muncul diskusi tentang *al-Jauhar* ("substansi"). Yang dimaksud "substansi" adalah sesuatu yang tidak terbagi lagi (*al-juz alladhi la yatajazza'*), dalam istilah bahasa Arab disebut *ad-dharrah*. Sedang aksidensi (*al-'Ard*) diterjemahkan sebagai sesuatu yang datang dan pergi, atau segala yang tidak bisa berdiri sendiri.[36]

[36] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 180.

Dari masalah substansi-aksidensi ini, muncul dua persoalan; *pertama*, hubungan antara akal dan wujud dan posisi keduanya; apakah akal itu merupakan substansi atau aksidensi, begitu juga dengan wujud. *Kedua*, bagaimana hubungan antara subjek dan objek pengetahuan.[37] Berbeda dengan filsafat yang memandang akal sebagai substansi, pengetahuan *bayânî* menyebut akal sebagai aksidensi yang tidak bisa berdiri sendiri. Lalu bagaimana hubungannya dengan wujud?

Untuk menjawab pertanyaan ini, harus dimulai dari jawaban atas pertanyaan: apa yang mungkin dipikirkan oleh akal? Yang mungkin dicapai oleh akal ada dua hal, yaitu "yang ada" (*al-maujûd*) dan "yang tidak ada" (*al-ma'dûm*). Di sini dapat dipahami bahwa karena wujud (*al-maujûd*) merupakan akhbar dan kerja akal, maka wujud juga merupakan aksidensi. Dalam tradisi kalam, sekalipun banyak mempergunakan logika, hal ini lebih digunakan sebagai alat untuk mempertahankan "argumen" akidah saja, bukan untuk menghasilkan pengetahuan baru.

Maka, premis-premis silogisme (yang diberlakukan dalam *istidlâl*) yang diajukan tidak lain adalah premis-premis yang memperkuat argumen tersebut. Premis-premis ilmiah Aristoteles yang disandarkan pada ilmu-ilmu pasti (kealaman), di tangan kalangan *Mutakallimûn* diganti dengan premis-premis yang kembali pada indra, *khabar mutawâtir*, kemungkinan adanya mu'jizat dan sebagainya. Persoalan ilmu kealaman yang membahas tentang pengertian dan alasan (*reason*), dalam ilmu kalam menjadi bagian dan pembahasan tentang *taSawwur* yang objeknya adalah *dalâlah al-alfâz*.

Dari sini pengertian menjadi lebih banyak berkaitan dengan penjelasan tentang *dalâlah al-alfâz* dan berkaitan dengan "essensi" sesuatu. Dengan demikian bangunan logika Aristoteles yang terdiri dan kategori-kategori, ketika memasuki wilayah *bayânî* telah berubah menjadi alat bantu. Dengan demikian karena sumber pengetahuan *bayânî* adalah teks, maka peranan akal pun menjadi pengabdi setia dari teks itu sendiri.

---

[37] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 207.

Dengan beberapa konsep ini dapat dicatat sini bahwa prinsip-prinsip epistemologis yang mendasari tradisi *bayânî* ada tiga: *pertama*, prinsip *infisâl* (keterputusan dan ketidaksalinghubungan). Prinsip ini dibangun dari teori atomisme (*al-Jauhar al-Fard*) yang digagas oleh Muktazilah dan diteruskan oleh Ash'ariyah. Teori ini menyatakan bahwa segala sesuatu dan semua peristiwa di alam semesta secara substansi bersifat terputus-putus. Jika A terkait dengan B, maka hubungan itu tidak terkait secara alamiah, melainkan sudah merupakan kehendak Tuhan. Kedua, prinsip *tazwîj* (keserbamungkinan). Prinsip ini mengatakan bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan. Dan karena semua berasal dari-Nya, maka secara logika dimungkinkan untuk mengakui bahwa Allah bisa saja mengumpulkan antara dua hal yang bertentangan dan berkontradiksi. Misalnya mempertemukan antara kain dengan api tanpa terjadi proses pembakaran pada kain tersebut. Ketiga, prinsip *qiyâs*. Prinsip ini berfungsi sebagai metodologi, yaitu menganalogikan satu cabang hukum dengan hukum asal sebagaimana berlaku dalam fiqh. Atau menganalogikan dunia Ketuhanan yang transenden dengan dunia manusia yang riil yang dikenal dengan *istidlâl bi as-Shâhid ala al-Ghâ'ib.*

Tabel 2: Model Epistemologi Bayani[38]

Sumber	▪ Teks/*Nas*/Wahyu (Otoritas Teks). Al-Khabar, al-Ijma' (otoritas salaf) ▪ *al-'ilm at-Tauqifi*
Metode (Proses dan Prosedur)	▪ *Ijtihadiyyah* *Istinbatiyyah/Istintajiyyah/Istidlaliyyah/Qiyas* ▪ *Qiyas* (*Qiyas al-Gha'ib ala as-Shahid*)

[38] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 215-216.

Pendekatan	▪ Linguistik (*lughawiyyah*/kebahasaan)
Kerangka Teori	▪ *al-Asl-al-Far’* ➢ Istinbatiyyah (pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks) ➢ Qiyas al-‘Illah (Fiqh) ➢ Qiyas al-Dalalah (Kalam) ▪ *al-Lafz-al-Ma‘na* ➢ *‘Amm, Khass, Mushtaraq, Haqiqah, Majaz, Muhkam, Mufassar, Zahir, Khafi, Mushkil, Mujmal, Mutashabih*
Fungsi dan Peran Akal	▪ Akalsebagai pengekang/pengatur hawa nafsu ▪ Justifikatif-repetitif (pengukuh kebenaran/otoritas teks ▪ *al-‘Aql ad-Dini*
Tipe Argumen	▪ dialektik (defensif-apologetik-dogmatik ▪ Pengaruh pola logika Stoia (bukan logika Ariostoteles)
Tolok Ukur Validita	▪ Keserupaan/kedekatan antara teks dan realitas
Keilmuan	
Prinsip-prinsip Dasar	▪ Infisal (diskontinu/atomistik) ▪ Tajwiz (Keserbabolehan): tidak ada hukum kausalitas ▪ Muqarabah (kedekatan, keserupaan)-analogi deduktif, qiyas
Kelompok ilmu-ilmu pendukung	▪ Kalam (teologi) ▪ Fiqh (jurisprudensi) ▪ Nahwu (grammar); Balaghah

3. Beberapa Konsekuensi

Pola pikir *bayânî* adalah pola pikir yang mengadopsi pola pikir *qiyâsî* yang punya kecenderungan untuk selalu memberi otoritas refrensial pada model masa lampau (*namûdhaj as-salafî*). Analogi adalah alat utama dalam menyelesaikan masalah dengan menganalogikan fakta-fakta aktual dengan hal gaib (*qiyâs al-ghâ'ib ala as-Shâid*/ menganalogikan yang *invisible* dengan yang *visible*). Pada saat yang sama, model nalar ini mengabaikan pertimbangan empirik dalam mengambil kesimpulan. Akibat langsungnya adalah kurang adaptif terhadap perubahan, terutama perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat. Akibat lebih jauhnya adalah keterbelakangan kebudayaan Arab-Islam.

Dengan demikian jelas, bahwa *qiyâs* yang dikembangkan oleh nalar *bayânî* kurang menghargai realitas. Ia menjadi subordinat dari teks. Sesuatu 'yang baru' (*al-muhdath*) harus tunduk kepada sesuatu 'yang lama' (*al-qadîm/salaf*). Prinsip-prinsip nalar *bayânî* dengan demikian membawa konsekuensi-konsekuensi antara 'yang lama' dan 'yang baru'.[39]

Adonis menyimpulkan pendirian nalar *bayânî* sebagai berikut: *pertama*, kejelasan merupakan kaidah dan titik tolak. Hal ini mengasumsikan dua hal, *pertama*, tidak diperkenankan bagi siapa saja yang memanfaatkan alasan yang jelas dan yang muncul darinya, untuk mengklaim mengunggulinya, *kedua*, tidak diperkenankan bagi dia untuk menulis sesuatu yang tidak dapat dipahami oleh manusia, *ketiga*, menyelesaikan persoalan-persoalan agama dengan selain al-Kitab (al-Qur'ân) dan as-Sunnah, merupakan kesesatan, *ketiga*, jika ada pertentangan antara syara' dan akal, maka yang harus dimenangkan adalah syara', *keempat*, bid'ah dalam agama berlawanan dengan syara, *kelima,* yang mempunyai hak mencipta hanya Allah, sedangkan manusia mengikuti, *keenam*, makna-makna yang benar hanya tercantum dalam al-Qur'ân dan as-Sunnah.[40]

---

[39] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 252.

[40] Adonis, *at-Thâbit wa al-Mutahawwil...*, 58.

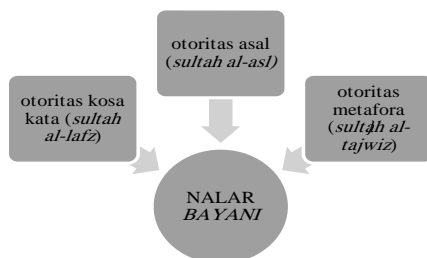
Al-Jâbirî mengungkapkan, dalam sistem berpikir *bayânî*, ada tiga karakter utama yang berakar dari tradisi Arab Jahiliyah pra-Islam. Pertama, prinsip *infisâl* (*discontinue*). Prinsip keterpisahan ini memandang bahwa alam, masing-masing berdiri sendiri dan tidak berkaitan antara satu dan lainnya. Maka, dalam pemikiran Islam, tampak keterpisahan antara memahami Tuhan dengan memahami alam. Konesekuensinya antara lain, adanya pembagian ilmu agama dengan ilmu non agama, kegemaran terhadap klaim muslim-kafir. Kadua, prinsip *at-tajwîz* (keserbabolehan). Prinsip ini cenderung mengingkari hukum sebab akibat (*causality*). Prinsip ini melahirkan prinsip “bila kaifa” (tanpa memepertanyakan) jika menemukan kepelikan dalam masalah ketuhanan. Konsekuensinya bahwa alam pikiran *bayânî* tidak mampu menghasilkan ilmu yang bersifat eksakta. Ketiga, prinsip *muqârabah*. Tradisi Arab juga menerapkan penalaran didasarkan pada faktor kedebatan analogi-deduktif, dan kurang memberikan peluang pada pendekatan lain dalam membangun keilmuan.

Dapat pula dikatakan di sini bahwa validitas keilmuan *bayânî* tergantung pada kedekatan dan keserupaan teks atau *nas* dan realitas; dan pendukungnya adalah kaum teolog/ahli kalam, ahli fiqih serta ahli bahasa. Dalam catatan Amin Abdullah, Otoritas teks dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi usûl fiqh klasik lebih diunggulkan daripada sumber otoritas keilmuan yang lain seperti ilmu-ilmu kealaman (*kauniyah*), akal (*aqliyah*), dan intuisi (*wijdâniyah*). Dominasi pola pikir tekstual ijtihadiyah menjadikan sistem epistemologi keagamaan Islam kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual-*bahthiyyah*. Pola pikir *bayânî* lebih mendahulukan *qiyâs* (*qiyâs al-‘illah* untuk fiqih, dan *qiyas dalâlah* untuk kalam). Epistemologi tekstual *lughawiyyah (al-asl wa al-far’; al-lafz wa al-ma‘na)* lebih diutamakan daripada epistemologi konstekstual-*bahthiyyah* maupun spiritual-‘*irfâniyyah-batiniyyah*. Di samping itu, nalar epistemologi *bayânî* selalu mencurigai akal pikiran, karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Sampai-sampai pada kesimpulan bahwa wilayah kerja akal

pikiran perlu dibatasi sedemikian rupa perannya dialihkan menjadi pengatur dan pengekang hawa nafsu, bukannya untuk mencari sebab dan akibat lewat analisis keilmuan yang akurat.[41]

4. Nalar *Bayânî* dan *Turâth*: Posisi al-Jâbirî

Sejak awal, al-Jâbirî telah memosisikan dirinya sebagai pengkritik sistem berpikir Arab yang membelenggu kemajuan peradaban Arab-Islam yang tidak lain adalah nalar *bayânî*. al-Jâbirî memandang bahwa sejak era kodifikasi hingga kini, pemikiran Arab-Islam telah didominasi oleh jenis nalar *bayânî* yang membawa tiga otoritas (*sultah*): (1) otoritas teks/kekuatan kosa kata (*sultah al-lafz*) dalam berbagai bentuknya dan dalam segala kedudukannya. Pada otoritas ini, nalar Arab dinilai terlalu sibuk dengan berkutat pada aksara. (2) otoritas asal/kekuatan asal (*sultah al-asl*) baik dalam kedudukannya sebagai pengetahuan (yaitu kekuatan salaf dalam bentuk riwayat-riwayat dan ijma') maupun dalam kedudukannya sebagai contoh yang sudah ada (*mithâl as-Sâbiq*). Otoritas ini termanifestasikan dalam sistem transmisi, konsensus, otoritas imam-imam penerawang makna esoteris, dan otoritas analogis, dan (3) otoritas keserbabolehan/kekuatan metafora (*sultah at-Tajwîz*) baik yang berbentuk retoris maupun gnostis. Otoritas ini adalah otoritas yang fatalis dan anti kausalitas[42]

Bagan 3: Tiga Otoritas dalam Nalar *Bayânî*

[41] Amin Abdullah, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi...*, 12-15.

[42] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 560-561.

Tiga kekuatan itu bekerjasama untuk mempertahankan status quo selama sepuluh abad lebih. Suatu kerjasama yang menghasilkan nalar Arab yang tidak realistis, tidak menghasilkan kaidah-kaidah hukum kausalitas dan tidak berpangkal pada realitas faktual. Jenis nalar ini, dalam pandangan al-Jâbirî, telah mengambil kehidupan dari kata-kata. Peradaban Arab-Islam dengan demikian telah menghabiskan waktunya untuk berinteraksi dengan kata-kata daripada dengan konsep. Nalar Arab tidak berpikir kecuali bertolak dari derivasi dan mendapatkan orientasinya dari masa lalu yang dibawa oleh kekuatan salaf baik dari segi kata-katanya maupun dari segi pengertiannya.[43] Kebiasaan untuk selalu mencari rujukan ke masa lalu ini, dalam bahasa al-Jâbirî, menunjukkan tiadanya *al-Istiqlâl at-Târîkhî* (kemandirian sejarah)[44] atau, dalam bahasa Antonio Gramsci, *'incapable of complete historical independence'* (tidak mampu melepaskan diri dari ketergantungan sejarah)[45]

Jelas, bagi al-Jâbirî, interaksi model nalar *bayânî* terhadap *turâth* Arab-Islam dengan tiga kekuatan dan metode yang dikandungnya tidak relevan bagi gagasan kemajuan peradaban Arab-Islam. Sementara realitas Barat Modern, bagi al-Jâbirî—sebagaimana pendekatan kaum liberal—tidak bisa diacu dan diduplikasi apa adanya. Keduanya, menurut al-Jâbirî, telah menjadi sandera bagi peradaban Arab-Islam. Karena itu, akal Arab—demi kepentingan kemajuannya sendiri—harus terbebas dari dua sumber itu.

Jalan keluar yang relevan bagi al-Jâbirî adalah berpaling dan berinteraksi dengan *turâth* Arab-Islam sebagai warisan sendiri dengan menggali potensi yang dimilikinya. Secara eksplisit al-Jâbirî mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *turâth* Arab-Islam itu

---

[43] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 564.

[44] al-Jâbirî, *al-Khitâb al-'Arabî al-mu'âs"rr: Dirâsa tahlîliyyah Naqdiyyah* (Wacana Arab kontemporer: Studi analisis kritis) (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyyah, 1994), 93.

[45] Antonio Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings* (New York, NY: International Publishers 1967), 59.

adalah dalam konteks peradaban Andalusia. Meskipun demikian, menurut al-Jâbirî tidak dimaksudkan sebagai upaya plagiasi terhadap tindakan yang dilakukan oleh Ibn Hazm dan Ibn Rushd. Melainkan untuk melakukan proyek-proyek rasionalisme kritis yang telah tergamabarkan dalam proyek peradaban Andalusia. Dengan bahasa lain, tidak sekadar untuk mengagungkan *turâth* masa lalu sebagaimana kaum salaf atau sekadar menolaknya dan menyeleksinya. Melainkan menjadikan rasionalisme Andalusia sebagai titik tolak untuk berinteraksi dengan *turâth* masa lalu dalam upaya penyesuaian dengan realitas yang berlangsung di masa kini dan prediksi bagi masa depan.[46]

Ajakan al-Jâbirî jelas, yaitu untuk berpegang pada bagian yang terpenting dan subtansial dari khazanah Averroisme: semangat rasionalisme kritis yang memproduksi pemikiran baru dan bukan sekadar mengambil bagian formalnya yang dalam hal ini adalah produk-produk pemikirannya. Cara berpikir demikian jelas berbanding terbalik dengan model berpikir *bayânî* yang hanya mengambil yang lama untuk kepentingan yang baru.

Alur berpikir al-Jâbirî dengan demikian—disadari atau tidak—jelas memberikan sinyal keberpihakan untuk mengukuhkan model-model rasionalisme Andalusia (Maghrib/dunia Barat-Islam) atas Mashriq (dunia Timur-Islam).

C. Nalar *'Irfânî* dan Pemahaman atas *Turâth*

1. Definisi, Sejarah, dan Metode

'Irfân berasal dari kata dasar bahasa Arab, *'arafa* semakna dengan makrifat yang berarti pengetahuan. Tetapi ia berbeda dengan ilmu (*'ilm*). *Irfân* atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung lewat pengalaman (*experience*), sedang ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi

[46] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 572.

(*naql*) atau rasionalitas (*aql*). Karena itu, secara etimologis, *irfân* bisa diartikan sebagai pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran hakikat oleh Tuhan kepada hamba-Nya (*kashf*) setelah adanya olah ruhani (*riyâdah*) yang dilakukan atas dasar cinta. Metode *irfân* juga sering disebut sebagai teosofi-filosofis yang dalam filsafat Islam dikembangkan oleh Suhrawardi dalam karyanya *al-Hikmah al-Ishrâqiyah*. Jika nalar *bayânî* sasaran bidiknya adalah sesuatu yang tersurat, maka nalar *‘irfânî* sasaran bidiknya adalah yang tersirat.[47]

Sementara Imâm Qushairî menggambarkan *‘irfân* sebagai tingkatan pengetahuan yang lebih tinggi (*haqq al-Yaqîn*) yang diperoleh melalui *al-Iyân* (persaksian langsung) dibanding *al-Burhân* (*‘Ilm al-Yaqîn*/logika demonstratif), dan *al-Bayân* (*‘Ain al-Yaqîn*/ penjelasan literal *nas*).[48]

Sumber nalar *‘irfânî* dikatakan oleh beberapa kalangan berasal dari Persia (agama Yunani kuno), Neo-Platonisme[49] dan Hermetisisme.[50]

---

[47] Lihat, al-Jâbirî, *Bunyah...*, 251. Lihat juga Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005), 85; Mehdi Hairi Yzadi, *Ilmu Huduri*, (Bandung: Mizan, 1994), 47.

[48] Abû al-Qasim al-Qushairî, *ar-Risâlah al-Qushairiyyah*, (Ed.) Abdul Halîm Mahmûd (Cairo: Mu’assasah al-Shu’b, 1989), 171.

[49] Neo-Platonisme merupakan suatu aliran filsafat yang bertolak dari gagasan Plato dan menafsirkannya dengan cara khusus, yakni dengan mengaitkan dengan segala sesuatu dengan suatu zat transenden semacam Tuhan (Yang Satu atau The One) sebagai prinsip kesatuan, melalui deretan perantara-perantara yang turun dari Yang Satu itu lewat proses emanasi.

[50] Hermetisisme adalah pemikiran yang biasa disandarkan kepada naskah-naskah Corpus Hermeticus yang dikembangkan oleh seorang tokoh bernama Hermes yang diyakini oleh Manichaisme sebagai nabi. Dalam mitologi Yunani, Hermes diyakini sebagai anak dewa Zeus dan Maia. Tugasnya menyampaikan dan menginterpretasikan pesan-pesan dewa di gunung Olympus ke dalam bahasa yang dipahami. Lihat, E. Sumaryana, *Hermeneutika Sebagai Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 23-24. Sebagian orang Yahudi meyakini Hermes/ That sebagai Nabi Musa. Dalam mitologi Mesir kuno, Hermes adalah sekretaris Tuhan yang telah menulis disiplin kedokteran, sihir, astrologi, dan geometri. Lihat, al-Jâbirî, Takwîn..., 174. Sedangkan dalam filsafat Islam, Hermes dinisbatkan kepada nabi Idris sebagai Bapak pengetahuan. Lihat, Lukman S. Thair, *Studi Islam Interdisipliner* (Yogyakarta: Qirtas, 2004), 8.

Ada yang menyebut berasal dari sumber-sumber Kristen dan dari India. Karena itu, tradisi *'rfânî* telah dikenal oleh masyarakat jauh sebelum Islam datang. Ia merupakan fenomena semua zaman. Khazanah keilmuan Yunani (masa Hellenis) menunjukkan bahwa Jamblicus, seorang filosof yang hidup antara abad dua dan tiga masehi, telah membedakan dengan tegas antara metode Aristotelian yang *burhânî* dan Hermesian yang *'rfânî*. '*Irfân* tumbuh subur dalam era Hellenis sejak akhir abad ke empat sebelum masehi dan masa Yunani sampai pertengahan abad ke tujuh sesudah Masehi bersamaan dengan lahirnya Islam. Ia lahir sebagai respons atas rasionalisme Yunani. *'Irfân* masuk ke dalam kebudayaan Arab-Islam melalui kebudayaan yang berkembang di Timur Lepas seperti Mesir, Suria, Iraq, dan Palestina.[51]

Namun demikian, ada juga kalangan yang menyebut bahwa sumber *'irfân* justru dari dalam ajaran Islam itu sendiri.[52] Sebab, pada dasarnya Islam dalam ajarannya, terdapat suatu dimensi yang mengandung unsur *zâhir* yang mengambil pola pada ajaran sharî'ah dan ada dimensi lainnya yang mengandung unsur *bâtin* yang mengambil pola aspek hakikat.[53]

Menurut al-Jâbirî, *'Irfân* secara umum dapat dibedakan menjadi dua katagori: sebagai sikap hidup dan teori. Sebagai sikap, *'irfân* merupakan pandangan seseorang terhadap dunia secara umum. Secara umum sikap ini lebih cenderung lari dari dunia dan menyerah pada hukum positif manusia, bahkan cenderung pada mementingkan individu dan diri. Orang yang *'ârif* lebih mementingkan pada egonya.[54]

---

[51] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 252.

[52] Lihat perdebatan tentang asal-usul 'irfân atau tasawuf Islam dalam uraian R.A. Nicholson, *Mistik dalam Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1998), 8.

[53] Untuk lebih jelas mengenai sumber 'irfân dari dalam ajaran Islam itu sendiri, lihat penjelasan Abû Abdullah al-Sulami, " Haqâiq at-Tafsîr" dalam Ali Zighur (Ed.), *at-Tafsîr as-Sûfî li al-Qur'ân* (Bairut: Dâr al-Andalus, 1979, 3.

[54] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 255.

Dalam mendapat pengetahuan tentang hakikat dirinya, seorang *‘ârif* tidak menjadikan perenungan terhadap dunia sebagai sumbernya. Bukan pula menggunakan akal dan panca inderanya. Namun secara langsung berusaha menangkap kekuatan-kekuatan yang tinggi yang ia saksikan dan temukan.

Sebagai sebuah sikap, *‘irfân* selalu ingin melepaskan diri dari dunia realitas (*‘âlam al-Waqî’*) menuju dunia “akal yang independen” (*al-‘Aql al-Mustaqîl*) manakala himpitan kehidupan menerpa seseorang individu yang tidak mengerti bagaimana ia harus melampaui individualitasnya dan bagaimana ia harus menjadikan problem itu menjadi problem kolektif kemanusiaan. Sikap seperti itu, oleh al-Jâbirî disebut sebagai ideologi *ukhrawî*.[55]

Sebagai teori, *‘irfân* membedakan secara jelas antara Tuhan yang transenden (*al-‘Ilâh al-Muta‘âl*) dan dunia tempat ia hidup itu sendiri dimana dunia dianggap sebagai sumber kejelekan. Dalam mengatasi problem kejelekan itu, *‘irfân* memiliki dua jawaban. Pertama bersifat filosofis dan kedua bersifat mitis. Pada jawaban filosofis, dalam memahami problem kejelekan, mengajukan tiga katagori; (1) Tuhan yang transenden (*al-‘Ilâh al-Muta‘âl*) yang suci dan terbebas dari segala jenis ikatan dunia; (2) materi yang bersifat kekal (*al-Mâdah al-Azaliah*); (3) Tuhan yang mencipta (*al-‘Ilâh as-Sâni’*) yang sering disebut dengan “Anak Pertama”, “Anak Tuhan”, dan atau “Akal Universal” (*al-‘Aql al-Kulli*) yang berfungsi sebagai penengah (*al-Wasît/middle term*) yang merelasikan hubungan realitas transendental Tuhan dan realitas material dunia. (Dari sinilah lahir Tuhan kebaikan dan Tuhan Kejelekan. Agar terbebas dari kejelekan, maka jiwa harus dipalingkan dari Tuhan kejelekan (dari segela bentuk materi dan keinginan duniawi) dan hadir ke hadapan Tuhan yang transenden yang pada akhirnya jiwa menyatu-padu dengan-Nya.[56]

Sementara jawaban mitis dalam memahami problem kejelekan lebih berpijak pada mitos, yaitu mitos dijadikan sarana untuk

---

[55] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 259.

[56] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 260.

menjelaskan kejelekan dengan merujuk pada kesalahan manusia pertama (*al-Insân as-Samawî*). Jawaban ini mengajukan satu teori, yaitu teori cahaya. Menurutnya, mula-mula ada cahaya. Dari cahaya itu lahirlah kegelapan yang kemudian disebut sebagai materi pertama. Cahaya itu yang disebut sebagai Tuhan yang mencipta (*al-Ilâh as-Sâni'*), lalu melahirkan anak kedua yang disebut sebagai *insân samawî* yang nantinya berlumuran dosa dan menyatu dengan dunia. Di sini, jiwa bisa terbebas dari kejelekan manakala terbebas dari materi lewat berbagai rangkaian proses yang mengembalikan makhluk pada asalnya dan dunia sebagaimana bentuknya saat ia belum terlahir. Jawaban ini banyak ditemukan dalam mitos-mitos Babilonia, Iran, Yunani, lebih-lebih dalam cerita penciptaan yang terdapat pada kitab Taurat.[57]

Dalam pandangan al-Jâbirî, prinsip-prinsip seperti itulah—baik sebagai sikap maupun teori—yang mewarnai dan mempengaruhi pemikiran kalangan *'irfâniyûn* di dalam dunia Islam. Kecenderungan mereka, dalam pemetaan al-Jâbirî, dapat dibagi menjadi tiga katagori: pertama, pemikiran yang melebihkan sikap *'rfânî* sebagai pertahanan diri, dan ini dapat ditemukan pada kalangan sufi atau *ashâb al-Ahwâl wa as-Satahât*, kedua, mereka yang mengedepankan watak filosofis yang dapat dilihat pada mereka yang mengembangkan tasawuf falsafi seperti Ibn Sinâ' dengan teori filsafat ishrâqiyah dan Ibn 'Arabî dengan konsep kebahagiaannya, ketiga, mereka yang lebih mengedepankan dimensi mitis yang dapat ditemukan di kalangan para filosof Ismailiyah dan kalangan *mutasawifah bâtiniyyah*. Tiga kelompok inilah yang oleh al-Jâbirî disebut sebagai *'irfâniyûn*.[58]

2. Konsep *Zâhir-Bâtin*

Pola pikir yang dikembangkan kalangan *'irfâniyûn* berangkat dari yang *bâtin* menuju kepada yang *zâhir*. Atau dari makna menuju *lafaz*. *Bâtin* bagi mereka adalah sumber pengetahuan, karena ia

---

[57] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 260-261.

[58] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 269.

adalah hakekat, sementara *zâhir* teks adalah penyinar.[59]Karena itu, kalangan *'irfâniyûn* menjadikan konsep *zâhir-bâtin* sebagai konsep yang melandasi cara berpikirnya dalam memandang dunia dan memperlakukan segala sesuatunya. Cara berpikir demikian, dalam amatan al-Jâbirî dapat ditemukan pada sosok seperti Abû Hamid al-Ghazâlî yang mengatakan bahwa makna yang dimiliki al-Qur'ân adalah batinnya, bukan zahirnya: agar hakikat dapat diungkap, maka makna harus dijadikan asal sementara lafaz mengikutinya.

Konsep *zâhir-bâtin* bukanlah istilah yang berlawanan, melainkan berpasangan. Menurut Muhâsibî (w.857 M), al-Ghazâlî (w.1111 M), Ibn 'Arabî (w.1240 M), dan para sufi lainnya, bahwa teks keagamaan (al-Qur'ân dan al-Hadîth) tidak hanya mengandung apa yang tersurat (*zâhir*), tetapi juga apa yang tersirat (*bâtin*). zâhir teks adalah bacaannya (*tilâwah*) sedangkan aspek batinnya adalah *takwîl*-nya. Jika dibandingkan dengan nalar *bayânî*, konsep *zâhir-bâtin* ini tidak berbeda dengan konsep lafaz-makna. Bedanya, dalam nalar *bayânî*, seseorang berangkat dari lafaz menuju makna; sementara *'irfânî*, seseorang justru berangkat dari makna menuju *lafaz* atau dari *bâtin* menuju *zâhir*. Dalam bahasa al-Ghazâlî, makna sebagai *asl*, sedangkan *lafaz* mengikuti makna (sebagai *far'*).[60]

Pandangan kalangan *'irfâniyûn* terhadap persoalan ini didasarkan atas: *pertama*, al-Qur'ân: Q.S, Luqman, 20, al-An'âm, 120, dan khususnya Q.S. al-Hadîd, 3, yang sekaligus digunakan sebagai dasar pijakan metafisisnya, *kedua*, hadîth Rasul, "Tidak ada satu ayatpun dalam al-Qur'ân kecuali di sana mengandung aspek *zâhir* dan *bâtin*, dan setiap huruf mempunyai *hadd* (batas) dan *matla'* (tempat terbit)".[61] *Ketiga*, pernyataan Imam 'Ali Ibn Abî Tâlib (w.660 M) yang mengatakan bahwa al-Qur'ân mengandung empat dimensi: *zâhir*, *bâtin*, *hadd*, dan *matla'*. Aspek *zâhir* al-Qur'ân adalah *tilâwah*, aspek batinnya adalah pemahaman (*takwîl*), aspek *hadd*-nya adalah

---

[59] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 271.

[60] al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr*, (Ed.)Afifi, (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, 1964), 65.

[61] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 276.

ketentuan halal-haram, dan *matla'*-nya adalah apa yang dikehendaki Tuhan atas hamba-Nya.[62]

Menurut al-Jâbirî, cara pengungkapan makna *bâtin* adalah dengan dua cara: (1) dengan menggunakan *i'tibâr* atau *qiyâs 'irfânî*, yaitu analogi makna *bâtin* yang ditangkap dalam *kashf* kepada makna *zâhir* yang ada dalam teks. Kedua, pengetahuan *kashf* diungkapkan lewat apa yang disebut dengan *satahât*.

Qiyâs 'irfânî dapat mengambil contoh seperti yang dilakukan kaum Shi'ah yang mneyakini keunggulan keluarga Imam Ali atas Q.S. al-Rahmân, 19-22[63]: "Dia membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu; diantara keduanya ada batas yang tidak terlampaui dan dari keduanya keluar mutiara dan marjan." Dalam hal ini, Ali dan Fatimah dinisbatkan pada dua lautan, Muhammad SAW dinisbatkan pada batas (barzah), sedangkan Hasan dan Husein dinisbatkan pada mutiara dan marjan.[64]

Tabel 3: Skema *Qiyâs 'Irfânî* pada contoh Q.S. al-Rahmân, 19-22 Dalam versi Shî'ah

STRUKTUR ASAL (*ASL*)	STRUKTUR CABANG (*FAR'*)
Ali dan Fatimah	*Al-Bahrain*
Muhammad SAW	*Barzah*
Hasan dan Husein	*Al-Lu'lu wa al-Marjan*

[62] Abû Abdullah al-Sulami, " Haqâiq al-Tafsîr" dalam Ali Zighur (Ed.), *al-Tafsîr al-Sûfî li al-Qur'ân* (Bairut: Dâr al-Andalus, 1979, 3.

[63] Di sini dapat dianalisa bahwa Tafsir yang menggunakan *qiyâs mumâthalah* seperti yang sering digunakan oleh para sufi ini jelas beseberangan dengan cara nalar *bayânî*. Dari sisi politik, pendapat yang mengatakan bahwa formasi nalar *'irfânî* lahir dari konflik Arab yang *bayanian* dan Persia yang *irfanian* atau konflik Suni-Syiah dengan demikian dapat dibenarkan dari model nalar yang dikembangkan keduanya.

[64] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 306.

Dalam pandangan al-Jâbirî, model *taqwîl ‘irfânî* ini sarat dengan motif politis. Sekte Shî’ah berusaha mencari justifikasi teologis atas sikap politik mereka bahwa sahabat Ali Ibn Abî Tâlib dan keturunanya dari garis keturunan Fatimah merupakan pewaris sah kekhalifahan setelah Muhammad SAW sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur’ân.[65]Pada ayat yang sama, al-Qushairi melakukan *qiyâs ‘irfânî* dengan makna *bâtin* yang berbeda. Menurutnya, dalam hati ini ada dua lautan yaitu *khauf* (takut) dan *raja’* (harapan). Dan dari sana keluar mutiara dan marjan yaitu *ahwâl as-Sûfiyyah* dan *latâ’if al-Mutawâliyah*. Di antara keduanya ada batas yang tak terlampaui yaitu pengawasan Tuhan atas ini dan itu. Artinya, konsep sufisme tentang *khauf* dan *raja’* dinisbatkan pada *bahrain* (dua lautan), sedangkan *ahwâl* dan *latâ’if* dinisbatkan pada mutiara dan marjan.[66]

Tabel 4: Skema *Qiyâs ‘Irfânî* pada contoh Q.S. al-Rahmân, 19-22 versi Imâm al-Qushairî

STRUKTUR ASAL (*ASL*)	STRUKTUR CABANG (*FAR’*)
Khauf dan Raja’	*Al-Bahrain*
Kalbu	*Barzah*
Ahwal al-Sufiyyah dan *lata’if al-Mutawaliyah*	*Al-Lu’lu wa al-Marjan*

Sebagai perbandingan dengan *qiyâs bayânî*, *qiyâs ‘irfânî* atau sering disebut sebagai *i’tibâr bâtînî* (berusaha menyesuaikan konsep yang telah ada atau pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf* dengan teks, *qiyâs al-Ghâ’ib ‘ala as-Shâhid*. Artinya, seperti dikatakan al-Ghazâlî, *zâhir* teks dijadikan *furû’* (cabang) sedangkan konsep (dalam

---

[65] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 281.

[66] al-Qushairî, *Latâ’if al-Ishârât*, III, ed. Ibrâhîm Bâshunî (Kairo: al-Hai‘ah al-Misriyyah, 1981), 507.

hal ini pengetahuan *kashf*), sebagai *asl* (pokok). Karenanya, *qiyâs 'irfânî* tidak memerlukan *illah* atau pertalian antara *lafaz* dan makna (*qarînah lafziyah 'an ma'nawiyyah*) sebagaimana yang ada dalam *qiyâs bayânî*, tetapi hanya berpedoman pada *ishârah* (petunjuk batin).

Cara pengungkapan kedua, yaitu lewat *shatahât*. berbeda dengan cara yang pertama (*qiyâs 'irfânî*) yang masih mengaitkan dengan teks (*lafaz*). *Satahât* sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. Ia lebih merupakan ungkapan lisan tentang perasaan (*al-Wijdân*) karena limpahan langsung dari sumbernya dan disertai dengan pengakuan, seperti ungkapan Abû Yazid al-Bustamî (w.877 M): " Maha Besar Aku" atau ungkapan al-Hallâj (w.913 M): "Ana al-Haqq". Ungkapan-ungkapan seperti ini keluar saat seseorang mengalami suatu pengalaman intuitif yang sangat mendalam sehingga sering tidak sesuai dengan kaidah teologis maupun epsitemologis tertentu sehingga sering dianggap menyimpang dari ajaran Islam yang baku.[67]

Dalam konteks pemaknaan terhadap al-Qur'ân,*'irfâniyûn* menganggap bahwa baik makna yang *zâhir* maupun yang *bâtin* sama-sama berasal dari Tuhan. Yang *zâhir* adalah turunnya (*tanzîl*) Kitab dari Tuhan melalui para Nabi-Nya, sementara yang *bâtin* adalah turunnya pemahaman dari Tuhan lewat kalbu sebagian kaum Mukmin *('irfâniyûn*). Yang *zâhir* adalah bentuk yang dapat diindera (*al-Sûrah al-H{issiyah*), sementara yang *bâtin* adalah sesuatu yang bersifat *rûhiyah*.

Karena itu, dalam memahami al-Qur'ân, metode *'irfânî* bertolak dari pemahaman bahwa al-Qur'ân memiliki dua lapis makna, yaitu makna literal (*ad-Dalâlah al-Lughawiyyah*) yang menjadi asepk lahir al-Qur'ân dan makna metaforal-simbolis (*ad-Dalâlah al-Ishâriyyah*) sebagai aspek batinnya. Pertautan keduanya merupakan upaya seoarang *'ârif* (mistikus) dalam memperluas kandungan makna al-Qur'ân. Meskipun upaya *taqwîl* juga dilakukan oleh sistem berpikir

---

[67] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 290.

bayânî, namun *taqwîl* yang dilakukan metode *'irfânî* memiliki mekanisme yang khas. Jika dalam *bayânî* sangat ketat berpegang pada normatif bahasa Arab, maka model *'irfânî* mendestruksi batas-batas bahasa tersebut, bahkan meradikalkan pemaknaannya. Model taqwîl *'irfânî* berusaha menyingkap hakikat sesuatu yang diisharatkan makna literalnya.[68]

Dengan demikian, pembuktian kebenaran pengetahuan dan metode *'irfânî* bersifat intersubjektif, artinya kebenarannya dapat dibuktikan melalui pemahaman atau pengalaman ruhani dari subjek-subjek yang lain mengenai hal yang sama.[69] Meskipun 'pengetahuan kehadiran' masih menggunakan argumentasi rasional, posisi akal sangat lemah. Dalam falsafah iluminasi Suhrawardi, posisi logika hanya sebagai subordinat kemampuan potensi jiwa untuk diberi inspirasi oleh ruh Ilahi yang mampu membimbing manusia dari kesalahan putusan dan penyimpulan.[70]

Karaktertistik lain yang dapat dipahami dari nalar *'irfânî* adalah terletak pada sifatnya yang langsung. Tidak sebagaimana nalar *bayânî* yang melalui analisis teks (*nas*) maupun pembuktian empiris-observatif sebagaimana nalar *burhânî.* Karena itu, sumber nalar *'irfânî* adalah realitas pengalaman yang ditemukann langsung oleh

---

[68] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 274.

[69] Jika merujuk pada pandangan Suhrawardi, yang dimaksud dengan pengalaman ruhani, salah satunya didapatkan dari mimipi. Dalam kitabnya ia menceritakan bahwa ketika ia bingung memcahkan problem epsitemologis, ia bertemu dalam mimpi dengan sesosok bayangan yang disebutnya sebagai imam al-Hikmah (Guru pertama, Aristotels) dalam keadaan setengah jaga. Suhrawardi kemudian mengadukan masalah-masalah epistemologis seperti; apa pengetahuan sejati? Bagaimana cara mendapatkannya? Aristotels menjawab, "kembalilah kepada dirimu!" Maksudnya adalah berfikirlah tentang dirimu sendiri. Dari kajian ini dapat ditarik satu benang merah bahwa hadis qudsi yang mengatakan, "Barang siapa yang mengenal dirinya maka ia akan mengenal Tuhannya". Hadis ini kemudian menjadi penopang utama dari kajian tasawuf. Lihat, Suhrawardi, *at-Talwihât al-Lauhiyyah wa al-Arshiyyah*, dalam Henry Corbin, (ed.) (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah), 4.

[70] Hossein Ziai, "Syihab al-Din Suhrawardi Founder of the Illumintionist Scshool" dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leamen (ed), *History of Islamic Philosophy*, (London & New York, Routledge, 1996), 452.

sang *'ârif* atau sufi. Sifat langsungnya itu dapat dianalisis sebagai berikut: *Pertama*, mengalami dan merasakan. Seseorang dapat mengetahui dan memahami "cinta" hanya bisa dengan mengalaminya dan bukan dengan membaca tentang literatur cinta. Tanpa mengalami, tidak mungkin dapat memahami hakikat cinta. Dan cinta tidak bisa dipahami lewat akal, tetapi lewat intuisi. *Kedua*, dengan ilmu *hudûrî*. Pengetahuan *'irfânî* ditandai dengan hadirnya objek di dalam diri subjek tanpa melalui simbol-simbol berupa kata-kata, kalimat-kalimat, dan atau rumus-rumus. *Ketiga*, melaui pengalaman "eksistensial". Menurut Muhammad Iqbal dan Henry Bergson, akal cenderung meruang-ruangkan objek dan mengukurnya dengan ukuran-ukuran atau standar yang homogen.

Dalam keyakinan para *'irfâniyûn*, pengetahuan yang diperoleh secara langsung jauh lebih akurat dan langsung menyentuh objek-objek partikular dengan segala karakteristik dan keunikannya.

Tabel 5 Model Epistemologi Irfani[71]

Sumber	▪ Experience ➢ *ar-Ru'yah al-Mubashirah* ➢ *al-'ilm al-Huduri* ➢ *Prelogical Knowledge*
Metode (Proses dan Prosedur)	▪ *adh-Dhauqiyah (al-Tajribah al-Batiniyah)* ▪ *ar-Riyadah; al-Mujahadah; al-Ishraqiyah*
Pendekatan	▪ Psiko-Gnosis; intuitif, *dhauq*

[71] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi...*, 216-217.

Kerangka Teori	▪ *Zahir-Batin* ▪ *Tanzil-Ta’wil* ▪ *Nubuwwah-Wilayah* ▪ *Haqiqi=Majazi*
Fungsi dan Peran Akal	▪ Partisipatif ➢ *Bila Wasitah; bila Hijab*
Tipe Argumen	▪ Wijdaniyyah ▪ Spirituality (Esoterik)
Tolok Ukur Validita Keilmuan	▪ Universal Reciprocity ▪ Empati ▪ Simpati
Prinsip-prinsip Dasar	▪ *al-Ma‘rifah* ▪ *al-Ittihad/al-Fana* ▪ *al-Hulul*
Kelompok ilmu-ilmu pendukung	▪ *al-Mutasawwifah* ▪ *ashab al-‘Irfan al-Ma‘rifah*

3. Nalar *‘Irfânî* dan *Turâth*: Posisi al-Jâbirî

Sebagaimana nalar *bayânî*, yang oleh al-Jâbirî dianggap tidak mendukung bagi kebangkitan peradaban Arab-Islam dengan seluruh argumentasinya, maka nalar *‘irfânî* dipandang oleh al-Jâbirî,

karena alasan pengabaiannya terhadap realitas dunia sebagai "sumber kejelekan", maka nalar *'irfânî* tidak sepadan dengan gagasan kebangkitan Arab-Islam.

Bagi al-Jâbirî, nalar *'irfânî* dalam peradaban Arab Islam telah mengukuhkan aspek irasionalitas agama (*alâ ma'qûl ad-Dînî*) yang memicu stagnasi kebudayaan dan peradaban Arab itu sendiri. Dalam konstruksi pengetahuan *'irfânî*, posisi akal tidak diberikan fungsi dan ruang yang memadai dalam menafsirkan realitas peradaban. Sebaliknya, akal dicurigai, dipertanyakan ulang bahkan digugat kapasitasnya.

Nalar *'irfânî*, bagi al-Jâbirî adalah nalar yang berorientasi pada kehidupan ukhrawi.[72] Semnatara gagasan kebangkitan Arab-Islam adalah sesuatu yang konkrit sebagai masalah duniawi. Pendekatan-nya yang supra-rasional, menafikan kritik atas nalar, serta pijakannya pada logika paradoksal yang segalanya bisa diciptakan tanpa harus berkaitan dengan sebab-sebab yang mendahuluinya, akan mengakibatkan sistem berpikir ini ini kehilangan dimensi kritis dan terjebak pada nuansa magis yang berandil besar pada kemunduran pola pikir manusia. Sistem berpikir *'irfânî* menyebabkan nalar Arab hanyut dalam alam fantasi dan tidak mampu menyongsong modernitas.

D. Nalar *Burhânî* dan Pemahaman atas *Turâth*

1. Definisi, Sejarah, dan Metode

Istilah *al-Burhân* berasal dari bahasa Persia, *baran* (kalahkan alasan mereka!). Setelah diarabisasi, kata itu menjadi *baraha*, dan *burhân*. Ibn Manzûr mengartikannya sebagai hujjah, dalih, dan alasan. Dalam bahasa Inggris, *burhân* diartikan dengan *demonstration*. Istilah ini muncul dalam tradisi Arab karena adanya pengaruh dari logika Yunani yang masuk dalam ranah pemikiran Islam. Menurut istilah

---

[72] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 259.

logika (*al-Mantîq*) adalah aktivitas intelektual yang menentukan salah benarnya suatu masalah dengan cara konklusi atau deduksi.[73]

al-Jâbirî mendefinisikan *al-Burhân* sebagai, *al-hujjah al-fâsilah al-bayaniyah*, argumentasi yang kuat dan jelas.[74] Istilah ini digunakan dengan suatu pengertian khusus yaitu menunjuk pada suatu metode berpikir berdasarkan pandangan dunia tertentu yang sumbernya berasal dari kekuatan intelektual manusia yaitu indera, eksperimen dan aturan logika.[75] Jika nalar *bayânî* bersumber pada teks keagamaan (*nas*), nalar *‘irfânî* pada *kashf*, maka nalar *burhânî* bertumpu pada rasio.

Nalar *burhânî* secara sederhana diartikan sebagai suatu aktivitas berpikir untuk menetapkan kebenaran proposisi melalui pendekatan deduktif dengan mengaitkan proposisi yang satu dengan proposisi yang lain yang telah terbukti kebenarannya secara aksiomatik.[76] Secara historis, nalar *burhânî* dibawa oleh Aristotels ke dalam pemikiran Islam melalui para filsuf Islam. Masuknya jenis nalar *burhânî* ke dalam pemikiran Islam tidaklah mudah karena mendapat tantangan yang cukup berat dari nalar sebelumnya yang sudah matang dan mengakar dalam struktur pemikiran Arab.[77]

Pada nalar *bayânî*, kata dan bahasa megawali cara kerjanya dan karenanya, dialah yang fundamental. Artinya, kata dan bahasa lebih penting dari logika. Pada nalar *burhânî*, prinsip kerjanya adalah, *pertama*, adanya objek-objek eksternal baik material maupun non-material, *kedua*, terjadinya gambaran atau persepsi dalam pikiran, *ketiga*, pengungkapan atas gambaran yang ada dalam pikiran lewat bahasa dan kata.[78]

---

[73] M. Sa’id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. Machnun Husain, (Jakarta: Rajawali, 1991), 35-36.

[74] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 383.

[75] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 384.

[76] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 383.

[77] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 384.

[78] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 421.

Metode *burhânî* sebagaimana *bayânî*, menggunakan *qiyâs*. Hanya saja, *qiyâs* yang digunakan nalar *burhânî* tidak dalam konteks teks melainkan atas dasar rasio dan eksperimentasi dengan tahapan-tahapan sebagai berikut; *pertama,* tahap pengertian (*ma'qûlât*), *kedua,* tahap pernyataan (*'ibarât*), dan *ketiga*, tahap penalaran (*tahlilât*). Nalar yang akarnya dapat dilacak dari Aristoteles hingga kepada Ibn Rushd,[79] terlihat memperoleh pengokohan pijakan argumentatif ketika al-Jâbirî mengelaborasinya dengan mengintrodusir kerangka pemikiran *usûl* dari as-Shâtibî. Berbeda dengan al-Shâfi'î yang beranjak dari upaya penemuan *'illah* dan penerapan analogi (*qiyâs*) dengan menelusuri makna kata-kata yang bagi al-Jâbirî masih terkungkung dalam tiga pasungan kekuasaan: kata (*al-Lafâz*), asal (*al-Asl*), dan serba kemungkinan (*al-Tajwîz)*), maka as-Shâtibî justru melangkah dari tujuan-tujuan (*maqâsid as-sharî'ah)* sebagai upaya pemberian dasar rasionalitas atas hukum-hukum.[80] Adapun prinsip umumnya adalah kemaslahatan (*al-maslahah*) manusia, yang diurai lebih lanjut menjadi tiga macam: elementer (*darûriyyât*), komplementer (*hajjaiyyât*), dan suplementer (*tahsiniyyât*).[81]

Di sini as-Shâtibî tampak menyadari bahwa ijtihad dengan cara lama telah mengalami kebuntuan. Adapun kerangka 'membuka kembali pintu ijtihad' tidak lain adalah dengan 'membangun kembali prinsip-prinsip'. Yaitu dengan berpegang kepada nilai-nilai universal dan tujuan-tujuan *sharî'ah* sebagai pengganti dari tindakan membatasi diri pada upaya memahami kata-kata dari teks-teks dan menemukan hukum-hukum daripadanya, serta melakukan analogi satu peristiwa dengan peristiwa lainnya dalam hal tidak adanya keterangan teksnya (*nusûs*).[82]

---

[79] Abû al-Walîd Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl fîma Bayn al-Hikmah wa as-Sharî'ah min al-Ittisâl,* (Mesir: Dar al-Ma'ârif, tanpa tahun), 22.

[80] al-Jâbirî, *ad-Dîn wa Daulah, wa Tatbîq as-Sharî'ah, Cet. 1 (Beirut: Mzrkaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah*, 2001), 1168-169.

[81] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 179.

[82] al-Jâbirî, *ad-Dîn wa Daulah...,* 54. Bandingkan dengan kerangka metodologis yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman dengan *double movement hermeneutic*-nya, terutama pada aspek penemuan pesan-pesan moral dari konstruk suatu teks (*nas*).

Dari sini al-Jâbirî menyokong perlunya nalar baru untuk pembaruan yang berarti bagi tradisi nalar Arab. Katanya, "Tanpa nalar yang baru tidak akan mungkin muncul ijtihad baru."[83] Jadi, mau tak mau, keterbukaan sikap diperlukan bagi nalar Arab agar ia sanggup menghadapi keterbukaan peradaban yang ada. Ia berkata, "Kebutuhan mendesak (sekarang ini) adalah kebutuhan akan pengukuhan 'periode penulisan baru' di rumah ijtihad, satu periode penulisan yang titik tolaknya adalah 'ijtihad yang mendampingi', yakni mendampingi kehidupan kontemporer, dan ia pertama-tama adalah masalah metode ... masalah perilaku nalar."[84]

Sementara nalar historis yang mendasari orientasi kekinian (*mu'âsirah*), menurut al-Jâbirî, dalam membedah teks tradisi Arab Islam kemungkinan terilhami oleh kekagumannya pada Ibn Khaldûn.[85] Ibn Khaldûn mengatakan bahwa persoalan-persoalan politik umat Islam sepanjang sejarah sudah seharusnya dipahami sebagai pertarungan kepentingan antar kelompok daripada sebagai wujud nyata ideal-ideal agama. Implementasi (*tatbîq*) kerangka konseptualnya diletakkan al-Jâbirî ketika menganalisa relasi antara agama dan negara. Ia menyimpulkan, bahwa persoalan *khilafah* sejak masa sahabat ditangani melalui pintu politik murni. Sehingga hal ini merupakan persoalan *ijtihadiyah*, dan seharusnya untuk didekati berdasarkan sifatnya yang *ijtihadiyah*.

Karena itu, dapat dipahami mengapa al-Jâbirî masih menaruh harapan dan kepercayaan pada fungsionalisasi ide-ide demokrasi dan nasionalisme Arab. Yakni suatu bangunan pemikiran yang diperjuangkannya selama ini dengan slogan persatuan Arab (*al-wihdah al-'Arabiyyah*) dan tanah air Arab, yang terbentang dari Samudera Atlantik hingga Teluk Persia.

---

[83] al-Jâbirî *Bunyah...,* 149.

[84] al-Jâbirî, *Bunyah...,* 157.

[85] al-Jâbirî secara panjang lebar menjelaskan epistemologi Ibn Khaldûn misalnya dalam buku *Nahnu wa at-Turâth, Qira'ât Mu'âsirah fî Turâthina al-Falsafî*, 261-308.

2. *Burhânî* di Wilayah Mashriq dan Maghrib: Telaah Metodologi

Perlu dicatat di sini bahwa al-Jâbirî, dalam persepektif kawasan keilmuan, selalu membicarakan sistem pengetahuan Arab-Islam yang terbagi ke dalam dua kawasan, *mashriq* (Timur-Islam) dan *maghrib* (Barat- Islam).[86]

Seperti telah banyak disinggung sebelumnya bahwa dominasi nalar *bayânî* dan *'irfâni* dalam peradaban Arab-Islam telah membuat stagnasi pemikiran Islam. Di tengah peradaban dan nalar Arab yang bergantung pada kekuatan aksara dan gandrung akan keter-pengaruhan Hermetisme dan Gnostititsme, gerakan penghidupan kembali akal dan logika filsafat, khususnya logika Aristoteles mulai digalakkan. al-Jâbirî menganggap masa al-Makmun, dengan situasi politis dan sosiologis yang mengitarinya, merupakan embrio masa kebangkitan ini. Secara historis, pada masa inilah rasionalitas agama Arab mulai bertemu dengan rasionalitas Yunani Aristoteles. Sehingga, sistem pengetahuan *burhânî* Yunani mulai bersentuhan dan menjadi basis epistemologi *burhânî* Arab.[87]

---

[86] Menurut al-Jâbirî, berdasarkan konteks geografis, khazanah pemikiran Islam dapat dibedakan menjadi dua wilayah yaitu *al-Mashriq* (Arab-Timur) dan *al-Maghrib* (Arab-Barat). Wilayah *al-Mashriq* secara umum mencakup wilayah negara-negara Arab di sebelah timur Mesir dan utara semenanjung Arab dibatasi oleh laut Mediterania dan Iran yang meliputi Persia, Mesir, Irak, Syiria, Khurasan dan beberapa wilayah lain. Dari beberapa disiplin ilmu yang ada, Filsafat misalnya muncul tokoh seperti Ibnu Sina dan beberapa tokoh dari berbagai disiplin ilmu, seperti al Ghazâlî, al Ash'ari, dan as-Shâfi'î. Sedangkan wilayah *al-Maghrib* merujuk pada negara-negara berbahasa Arab di sebelah Barat Afrika Utara yang meliputi Libya, Tunisia, Aljazair, Maroko, Mauritania, dan Sahara Barat. Tokoh yang muncul saat itu misalnya Ibnu Hazm, Ibn Rushd, Ibn Khaldûn dan beberapa tokoh lain. al-Jâbirî membedakan pemikiran yang berkembang di dunia Islam menjadi Timur (*Mashriq*) dan Barat (*Maghrib*). Epistemologi yang berkembang di wilayah Arab-Islam (baca: Timur) yang bercorak *bayânî-irfânî*. Sedangkan, model epistemologi yang berkembang di wilayah *maghrib*–secara khusus yang dimaksudkannya yaitu Maroko dan Andalusia–yaitu model pengetahuan yang berpijak pada akal dan empiris (*burhânî*). Lihat al-Jâbirî, *Bunyah...*, 252.

[87] al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, 180.

Dalam konteks pemetaan pemikiran para pendukung nalar *burhânî* terutama para filosof, al-Jâbirî, sejak awal telah membedakan perbedaan pemikiran antara al-Kindî, al-Farâbî, Ibn Sînâ di satu sisi sebagai yang mewakili kawasan *al-Mashriq* dan Ibn Rushd di sisi lain sebagai yang mewakili kawsan *al-Maghrib*. Meskipun keempatnya sebagai pengikut Aristoteles, namun Ibn Rushd mengambil metode yang berbeda. Filsafat peripatetik[88] yang digagas al-Kindî, al-Farâbî, dan Ibn Sînâ menawarkan cara berpikir "emanasionis" dan menggunakan "logika menurun". Pembahasannya dimulai dari Tuhan (*wujûd*) menuju manusia (*maujûd*). Sehingga, model berpikir filsafatnya bercorak paripatetik-emanasionis-teosentris. Sementara filsafat peripatetik yang digagas Ibn Rushd menawarkan cara berpikir "teleologis", dan menggunakan "logika menanjak". Pembahasan filsafatnya dimulai dari alam (*maujûd*) menuju Tuhan (*wujûd*).[89] Ibn Rushd mengatakan, "aktivitas filsafat adalah mempelajari dan merenungi segala yang ada (*maujûd*) sehingga akhirnya pengetahuan terhadap *maujûd* itu mengantarkan seseorang mengetahui adanya pencipta—yakni dari segi bahwa semua *maujûd* ini adalah ciptaan-Nya karena sesungguhnya *maujûd* menjadi petunjuk adanya pencipta sehingga pengetahuan terhadap ciptaan-Nya menjadi petunjuk adanya pencipta—maka semakin sempurna pengetahuan tentang yang ada (*maujûd*) akan semakin sempurna pula pengetahuan tentang pencipta"[90]

Secara historis, nalar *burhânî* masuk pertama kali ke dalam peradaban Islam dibawa oleh al-Kindî (80-873 M) dalam karyanya,

---

[88] Filsafat Paripatetik adalah gabungan Aristotelian-Neoplatonis, sebagai corak pertama filsafat Islam yang mencapai kematangannya di tangan Ibn Sînâ. Dalam tradisi pemikiran Islam dikenal dengan *mashshâ'î*, yang berarti berjalan, karena Aristoteles dalam menyampaikan ajarannya berjalan-jalan di sekitar gedung olah raga di kota Athena yang bernama paripatos. Lihat, Dick Hartoko, *Kamus Populer Filsafat* (Jakarta: Rajawali Press, 1986), 79.

[89] Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'ân Ibnu Rushd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009),93-116.

[90] Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl*, ed. Abd al-Wâhid al-Asrîn (Beirut: Markaz Dirâsât al-'Arabiyyah, 2002), 22.

Falsafah al-Ulâ yang merupakan saduran dari filsafat Aristoteles. Karya ini dihadiahkan kepada khalifah al-Makmun (218-227 H). Ia mendefinisikan filsafat dengan "pengetahuan tentang hakikat sesuatu menurut kemampuan manusia".[91] al-Kindî membagi filsafat menjadi dua macam: pertama, filsafat yang bersifat umum yang membahas *maujûd*. Ia meliputi seluruh disiplin ilmu pengetahuan. Atas dasar pengertian ini, seorang filosof harus menggeluti pelbagai disiplin ilmu, seperti matematika, fisika, politik, dan akhlak. Ini disebut filsafat praktis; kedua, filsafat yang membahas prinsip-prinsip mendasar dari seluruh disiplin keilmuan filsafat, seperti persoalan-persoalan ketuhanan yang oleh Aristoteles disebut sebagai filsafat pertama (*al-Falsafah al-Ulâ*), yang disebut dengan filsafat teoretis.[92]

Selanjutnya, al-Kindî menyebutkan ada tiga macam pengetahuan manusia, yaitu; pengetahuan inderawi, pengetahuan rasional, dan pengetahuan intuisi. *Pertama*, pengetahuan inderawi, yaitu pengetahuan yang diperoleh secara langsung ketika orang mengamati obyek-obyek material, kemudian dalam proses tanpa tenggang waktu dan tanpa berpindah ke imajinasi. Pengetahuan yang diperoleh dengan jalan ini bersifat tidak tetap, tetapi selalu berubah dan bergerak setiap waktu. *Kedua*, pengetahuan rasional, yakni pengetahuan yang diperoleh dengan jalan menggunakan akal yang bersifat universal, tidak parsial dan bersifat immaterial. Pengetahuan ini menyelidiki sampai pada hakikatnya. Sebagai contoh adalah orang yang mengamati manusia, menyelidikinya sampai pada hakikatnya dan sampai pada kesimpulan bahwa manusia adalah makhluk yang berfikir. *Ketiga*, pengetahuan *ishrâqî* yang merupakan pengetahuan yang datang dan diperoleh langsung dari pancaran nur Ilahi. Puncak pengetahuan ini adalah pengetahuan

---

[91] Fu'âd al-Ahwani, *al-Kindî, Faylusûf al-'Arab* (al-Hay'ah al-Misriyyah al-Amah li al-Kitâb, 1985), 275.

[92] Jalâl Muhammad Mûsâ, *Manhaj al-Bahth 'inda al-'Arab: fi Majâl al- 'Ulûm al-Tabî'iyyah wa al-Kauniyyah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnanî, 1972), 62.

yang diperoleh para Nabi untuk membawakan ajaran yang berasal dari wahyu Tuhan. Menurutnya pengetahuan inilah yang mutlak dan benar. Pengetahuan ini hanya dimiliki oleh mereka yang berjiwa suci dan dekat dengan Allah.[93]

Meskipun al-Kindî telah berjasa mengenalkan nalar *burhânî*, tetapi al-Jâbirî menganggap karyanya masih bersifat parsial dan tidak berada dalam konteks memperkenalkan nalar rasional seperti yang dicirikan Aristoteles. Usaha al-Kindî, dalam amatan al-Jâbirî, sebagai usaha pragmatis dalam menyerang kalangan fuqaha yang saat itu menolak filsafat.

Demikian pula dengan al-Farâbî (872-950 M). Melalui *Kitab al-Hurûf*, ia mengenalkan nalar *burhânî* seperti yang dimaksud Aristoteles dalam bukunya, *Metafisika*. Dalam pemikiran al-Farâbî, manusia memperoleh pengetahuan melalui tiga daya: mengindera, menghayal, dan berpikir dimana ketiganya merujuk pada kedirian manusia, yaitu: *jism, nafs, dan ‘aql*. Daya mengindera memungkinkan manusia untuk menerima rangsangan seperti panas dan dingin, yang dengan daya ini manusia dapat mengecap, membau, mendengar suara, meraba, dan melihat. Kedua, daya menghayal yang memungkinkan manusia untuk memperoleh kesan dari hal-hal yang dirasakan setelah obyek tersebut lenyap dari jangkauan indera. Daya ini adalah menggabungkan atau memisahkan seluruh kesan-kesan yang ada sehingga menghasilkan potongan-potongan atau kombinasi-kombinasi yang beragam, dan hasilnya bisa jadi benar, bisa jadi salah. Ketiga, daya berfikir yang memungkinkan manusia memahami berbagai pengertian, sehingga dapat membedakan yang mulia dari yang hina serta menguasai seni dan ilmu. Tetapi, dalam pandangan al-Jâbirî, di tangan al-Farâbî logika Aristoteles berubah menjadi sekadar mekanisme berpikir yang bersifat formal untuk menggantikan mekanisme berpikir lainnya.

---

[93] Ya’qûb Ibn Ishâq al-Kindî, *Rasâ’îl al-Kindî al-Falsafiyah*, Muhammad ‘Abd Hâdî Abû Rîdah (Ed.) (Mesir: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1950), 13-14.

Berbeda dengan pembahasan nalar *burhânî* di wilayah Mashriq yang tercampur dengan nalar *'irfânî*. Di kawasan Maghrib, sebagaimana hipotesa yang pernah diajukan al-Jâbirî yaitu bahwa pemikiran yang pernah hidup di bagian Barat Islam (*al-Maghrib*) adalah bahwa ia—paling tidak secara epistemologis—tidak terkait dengan pemikiran Islam yang pernah hidup di wilayah Timur. Hal ini dapat dibuktikan dengan dua alasan, *pertama*, tidak adanya warisan pra Islam. Baik di Andalusia maupun Maroko—yang keduanya saling terkait sejak masa penaklukan sampai keruntuhan Granada—tidak pernah mengalami fase kebangkitan sistem kepercayaan yang sesungguhnya sebelum Islam, sebagaimana kasus yang terjadi di Shiria, Irak, dan beberapa wilayah tertentu di ngerei Mesir, *kedua*, fakta bahwa wilayah Andalusia dan Maghrib mencapai kemerdekaan dari—dan secara ideologis melakukan konflik dengan—pemerintahan Dinasti Abbâsiyyah dan Dinasti Fâtimiyyah. Fenomena ini kemudian menciptakan pelbagai kompetisi kebudayaan secara konstan.[94]

Pada abad pertengahan, Islam pernah mencapai kejayaan di dunia Barat, yaitu ketika kekuasaan Islam berpusat di Cordova, Spanyol. Cordova merupakan pusat peradaban yang telah melahirkan tokoh-tokoh besar Islam, seperti Ibn Rushd, Ibn Bajjah, Ibn Masarrah, Ibn 'Arabi, Ibn Hazm, al-Shâtibî, dan sejumlah tokoh lainnya.[95] al-

---

[94] al-Jâbirî, *Arab-Islamic Philosophy; a Contemporary Critique*... 95-96. Pendapat al-Jâbirî yang demikian itu sejalan dengan analisa yang diberikan oleh Oliver Leaman tentang kemandirian pemikiran filasafat Ibn Rushd (sebagai yang mewakili belahan Barat Islam). Menurut Leaman, Filsafat Islam yang masuk ke dunia (Timur) Islam telah diwarnai oleh tafsir Neoplatonisme sebagai jembatan untuk memahami ide-ide dasar Aristoteles. Ketika sampai pada wilayah (Barat) Islam, terjadi pemisahan yang tegas antara pendapat asli Aristeotels dan pendapat Neoplatonisme. Dan itulah yang dilakukan oleh Ibn Rushd. Karena itu, ketika Ibn Rushd membela filsafat dari serangan al-Ghâzalî, ia tidak sedang membela Ibn Sinâ, melainkan sedang mengembalikan keaslian pikiran-pikiran Aristoteles untuk dikembangkan di dunia Barat Islam. Artinya, Ibn Rushd tidak sedang memindahkan model pemikiran Timur. Lihat, Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, (Cambridge: polity Press, 1999), 178. Bandingkan dengan, Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 36.

[95] Untuk mengenal lebih lanjut profil tokoh-tokoh ini dan pemikirannya, lihat antara lain dalam, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*, (London and New York:Routledge), 277-350.

Jâbirî mengatakan bahwa para tokoh tersebut telah berhasil membangun sebuah tradisi nalar kritis yang ditegakkan di atas struktur berpikir demonstratif (*nizâm al-'Aql al-Burhânî*) yakni struktur berpikir yang kemudian dikenal dengan epistemologi *burhânî*.[96]

Fondasi epistemologis pemikiran Islam Andalusia menemukan eksistensi dan karakteristiknya di periode akhir kekuasaan Umayyah. Aliran-aliran pemikiran itu berhutang besar kepada gerakan ilmiah hasil kebijakan Khalifah Abd ar-Rahmân an-Nâsir dan puteranya al-Hakam al-Mustansir Billah (961-976 M) dengan proyek kebudayaannya[97] Setelah satu abad kemudian, proyek kebudayaan baru kelihatan wujud karakterisknya setelah munculnya Ibn Hazm.[98] Karena itu, membincangkan corak pemikiran (*mode of thought*) Ibn Hazm, Ibn Rushd, as-Shâtibî, dan Ibn Khaldûn sebagai para pemikir Islam yang datang dari wilayah Maghrib yang sering disebut-sebut oleh al-Jâbirî di berbagai karyanya[99], merupakan bagian integral untuk menemukan basis epistemologis yang berkembang di wilayah Magrib dan Andalusia. Tokoh-tokoh seperti Ibn Hazm, Ibn Rushd, as-Shâtibî, dan Ibn Khaldûn dianggap oleh al-Jâbirî sebagai model yang representatif untuk menggambarkan karakter epistemologi Maghrib.

Ibn Hazm sering dianggap sebagai ulama fiqh yang literalis (*zâhirî)* dan seoarang polemikus yang tangguh. Ia adalah ‘juru bicara’ dinasti Umayyah dan pembela proyek ideologis kebudayaannya yang berarti pada saat yang sama berhadapan dengan dua dinasti besar,

---

[96] al-Jâbirî, *Bunyah...,*383. Dalam buku lain al-Jâbirî menjelaskan bahwa tradisi pemikiran (filsafat) di Andalusia terbebas dari konflik pemikiran kalam yang terjadi di wilayah Mashriq dan prinsip-prinsip gnostis-mistis dari Neo-Platonisme (cabang Timur). Lihat, al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,*179.

[97] Lihat, Shâhid al-Andalusî, *Tabaqât al-Umam*, (Kairo: Matba'ah Mishriyyah, t.t.), 71. Lihat juga, T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, 174.

[98] Nama lengkapnya Abû Muhammad ‘Ali Ibn Hazm (384-456/994-1063) lahir di Cordova.

[99] Beberapa karya yang dimaksud adalah antara lain, *Takwîn al-'Aql al-Arabî,* dengan judul*, bidâyah jadîdah,* 317-324*, Nahnu wa at-Turâth*, dengan judul, *mashrû' qirâ'ah jadîdah li falsafah Ibn Rushd*, 211-260, dan pada *at-Turâth wa al-Hadâthah*, dengan judul *Qurtubah wa madrasatiha al-fikriyah*, 175-200.

Fâtimiyah dan Abbâsiyah. Secara epsitemologis, dinasti Fâtimiyyah mewakili metode *'irfânî* dan Abbâsiyyah (yaitu madhab Hanafi, Shâfi'î, tradisi kaum Muktazilah, dan Ash'ari) yang mewakili metode *bayânî*. Menurut al-Jâbirî, peranan Ibn Hazm dalam hal ini adalah melakukan rekosntruksi terhadap metode *bayânî* dengan memberikan landasan *burhânî* dengan membuang seluruh pengaruh *'irfânî* Shi'ah maupun tasawuf. Yang dimaksud dengan landasan *burhânî* adalah metode penalaran Aristoteles beserta segenap pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya.[100]

Seperti diketahui, bahwa setidaknya ada tiga prinsip *bayânî: pertama,* prinsip *infisâl* ("keterputusan", "diskontuinitas"). Prinsip ini dibangun dari teori atomisme (*al-jauhar al-fard*). Teori ini mengatakan bahwa segala sesuatu dan semua peristiwa di alam semesta secara substansial bersifat terputus-putus. Artinya, dunia adalah wilayah yang terpisah yang tidak memiliki kaitan di antara entitasnya kecuali jika Tuhan menghendaki. Implikasi dari teori ini adalah adanya penyangkalan terhadap hukum sebab-akibat. Dengan prinsip ini, maka, secara logika, sangat mungkin bagi Tuhan untuk mengumpulkan dua hal yang bertentangan. Misalnya, perumpamaan antara kain dengan api tanpa ada proses pembakaran. [101]

Dalam persoalan ini Ibn Hazm menolak prinsip yang berbasis pada atomisme yang berakibat pada pengingkaran hukum kausalitas. Menurutnya, hukum-hukum kausalitas dan kebiasaan diciptakan sendiri oleh Allah. Ia menciptakan dan mengaturnya dalam bentuk

---

[100] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 189.

[101] Pendapat seperti itu misalnya disampaikan oleh al-Ghâzalî yang mengatakan bahwa hubungan sebab akibat tidaklah pasti (*darûrî*) melainkan berdiri sendiri. Yang dimaksud *ini* bukanlah *itu* dan *itu* bukanlah *ini*. Eksistensi yang satu tidak mengharuskan eksistensi dari yang lain. Al-Ghâzalî mencontohkan keadaan antara haus dan minum, kenyang dan makan, pembakaran dan kontak dengan api, cahaya dan terbitnya matahari dan lain-lain. Keterkaitan itu hanya bisa terjadi karena satu faktor, takdir Allah. Menurutnya, Allah berkuasa untuk menciptakan rasa kenyang tanpa makan, menghilangkan rasa dahaga tanpa minum. Untuk lebih rinci terhadap persoalan ini, lihat, al-Ghâzalî, *Tahâfut al-Falâsifah,* (Mesir: Dar al-Ma'ârif, 1972), Cet. ke-5, 139-140.

yang membuatnya tidak akan berubah-rubah dan tidak akan bertukar sesuai dengan yang diakui oleh orang yang berakal.[102] Di sini jelas, bahwa Ibn Hazm mengembalikan persoalannya pada jalan pikiran Aristoteles yang menyatakan bahwa “substansi adalah tubuh dan tubuh adalah substansi”; *kedua*, prinsip *tajwîz* (“keserbamungkinan”). Prinsip ini mengikuti prinsip yang pertama dengan menyandarkan pada kekuasaan mutlak Tuhan; *ketiga*, prinsip *qiyâs* (analogi) yang berfungsi sebagai perangkat metodologis dalam tradisi *bayânî* yaitu menganalogikan satu cabang hukum dengan hukum asal sebagaimana berlaku dalam fiqh. Atau—dalam tradisi kalam—menganalogikan dunia Ketuhanan yang transenden dengan dunia kemanusiaan yang riil (*istidlâl bi as-Shâhid ala al-ghâ’ib*).

Dalam persoalan *qiyâs*, Ibn Hazm memiliki pandangan sendiri. Baginya, *qiyâs* harus berlaku dan dibenarkan dalam konteks satuan unsur-unsur yang punya jenis yang sama dan sepadan. Karena itu, ia menolak model *qiyâs* yang diberlakukan dalam fiqh dan kalam karena ia menganalogikan antara satu wujud dengan wujud lainnya yang berbeda jenis dan karakter hanya karena alasan keserupaan atau kemiripan di antara keduanya.[103]

Jelaslah, bahwa yang dikritik oleh Ibn Hazm terhadap ketiga prinsip di atas adalah landasan-landasan berpikir yang digunakan oleh kalangan fuqaha dan ahli kalam yang semuanya membentuk proyek kebudayaan dan ideologi kekuasaan Dinasti Abbâsiyyah.

Selain kritiknya terhadap metode *bayânî,* Ibn Hazm juga mengkritik prinsip epistemologi yang digunakan oleh ideologi kekuasaan kekhalifahan Fâtimiyyah yang bertumpu pada metode ‘*irfânî.* Dalam soal ini ia mengatakan bahwa Islam adalah agama yang *zâhir* (eksoteris) yang tidak ada aspek *bâtin* (esoteris) di dalamnya. Ia adalah agama yang tegas dan terbuka yang tidak ada rahasia di dalamnya. Semuanya adalah *burhân* dan tidak ada satupun

---

[102] Abu Muahammad Ali bin Ahmad ibn Hazm, *al-Ihkâm fi Usûl al-Ahkâm*, (Cairo: Maktabah Saadah, 1347H), 22.

[103] al-Jâbirî, *at-Turath wa al-Hadâthah...,* 190.

keraguan di dalamnya.[104] Salah satu kerumitan yang terdapat pada metode '*irfânî* adalah pengakuan terhadap *ilhâm* sebagai cara memperoleh pengetahuan. Karena masing-masing bisa saja mengaku memperoleh *ilhâm* dan membatalkan *ilhâm* yang lain.

Ibn Hazm berpendirian bahwa tidak ada cara untuk memperoleh pengetahuan kecuali dengan dua cara, (1) melalui data-data primer dari nalar dan indera, (2) melalui premis-premis yang dihasilkan dari penalaran dan penginderaan atas data primer tersebut. Meskipun demikian, Ibn Hazm menyadari peranan akal ketika dihadapkan pada masalah-masalah sharî'ah, tepatnya antara 'yang terjangkau' oleh akal dan 'yang tidak terjangkau' olehnya. Seperti jumlah raka'at dalam shalat, pengharaman atas babi, akal tidak memiliki peranan baik untuk mengukuhkan maupun untuk membatalkan.

Dengan demikian, dalam konteks hukum, Ibn Hazm berpegang pada tiga sumber hukum, al-Qur'ân, as-Sunnah, dan dalil akal. Sedangkan *qiyâs* yang digunakan dalam tradisi *bayânî* seperti yang berlaku dalam fiqh dan kalam dianggap tidak valid. Sebaliknya, Ibn Hazm menganjurkan penggunaan *qiyâs jamî'* atau silogisme yang didasarkan pada logika Aristoteles. Atas dasar itulah, maka literalisme Ibn Hazm bukanlah "literalisme-tekstualis" yang meninggalkan kebebasan akal, melainkan justru sebagai bentuk kritik rasionalis dimana satu sisi berpegang teguh pada teks agama pada kasus-kasus yang disinggung agama, namun di sisi lain membuka peluang dan kebebasan bagi akal untuk berkiprah di luar jangkauan teks agama.

Karena situasi politik yang tidak memungkinkan, proyek pencerahan pemikiran Ibn Hazm tidak dapat terlemabagakan dengan baik dalam tubuh negara yang saat itu berada di ujung kekuasaan Umayyah. Baru setengah abad kemudian, proyek pencerahan Ibn Hazm mendapatkan momentum historisnya dan menjadi pijakan bagi gerakan politik revolusioner di wilayah Maghribi yang dipimpin oleh Mahdi Ibn Tumart sejak tahun 511 H.[105]

---

[104] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 191.

[105] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 191.

Menurut pengamatan al-Jâbirî, wacana pemikiran yang dikembangkan oleh Ibn Rushd[106] sedikit banyak merupakan kelanjutan dari proyek pemikirannya Ibn Hazm. Hanya saja, Ibn Rushd, sebagai yang datang kemudian, menghadapi persoalan-persoalan baru seperti harmonisasi dan dan eklektisisme Ibn Sinâ, serangan al-Ghazâlî terhadap filsafat, dan tugas yang diemban dari penguasa (Khalifah Abû Ya'kub Yusuf Ibn abd Mu'min) untuk memperjelas kandungan makna filsafat Aristotels.

Al-Jâbirî menyebutkan ada tiga tradisi pemikiran Islam yang dominan pada masa Ibn Rushd: (1) tradisi kalam dan filsafat beserta ilmu-ilmunya, (2) tradisi fiqh dan usûl fiqh, (3) tradisi tasawuf teoritik. Bila ditinjau dari segi epistemologinya, ketiga jenis pemikiran tersebut bermuara pada satu titik temu: absennya pendekatan ilmiah-rasionalis atau *burhân*.[107]

Dalam kehidupan intelektualnya, Ibn Rushd memiliki empat misi utama, (1) menjelaskan filsafat Aristoteles sehingga mudah dipahami oleh khalayak umum, (2) menyingkap "penyimpangan-penyimpangan" Ibn Sinâ dari pokok-pokok ajaran para filsuf, termasuk ketidakpatuhannya terhadap standar-standar logika filsafat rasional (*burhânî*), (3) melancarkan serangan balik terhadap al-Ghazâlî terhadap para filsuf, dan (4) formulasi dan konseptualisasi metodologi baru dalam mengkaji metode-metode untuk menimba hukum-hukum agama, berupa metodologi pengambilan makna-makna *zâhir* (eksoteris) dari teks-teks agama dengan tetap mempertimbangkan tujuan sharî'ah sebagai acuan utama.[108]

---

[106] Nama lengkapnya Abû al-Walîd Muhammad Ibnu Ahmad ibnu Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Rushd (520-595 H : 1126 1108 H.). Ayahnya seorang hakim dan kakeknya juga seorang hakim agung di Andalusia. Lihat, Abbas Muhammad al-Aqqad, Ibnu Rushd, terj. (Yogyakarta: Qirtas, 2003), 29.

[107] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 204.

[108] Untuk melihat interpretasi lebih jauh tentang empat misi intelektual Ibn Rushd, lihat, al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 194-196. Lihat juga, Abbas Muhammad al-Aqqad, *Ibnu Rushd...*, 52.

Misi yang keempat akan menjadi perhatian dalam studi ini karena kesinambungannya dengan Ibn Hazm. Seperti halnya dengan Ibn Hazm, Ibn Rushd, dalam membaca teks-teks agama selalu mengaitkannya dengan tujuan sharî'ah (*maqâsid as-sharî'ah*) dan menganjurkan pendekatan *burhânî* terutama bagi mereka yang mampu (para filsuf). Meskipun demikian, Ibn Rushd membuka jalan pendekatan lainnya yang disesuaikan dengan kemampuan individu masing-masing. Dengan mengutip firman Allah dalam surat (*an-Nahl*: 125):

> "Serulah ke jalan Tuhanmu dengan penuh bijaksana dan penuturan yang baik, dan ajak bicaralah mereka itu dengan cara yang baik pula".

Istilah *hikmah* (yang diartikan 'bijaksana'), *al-mau'izah al-hasanah* (yang diartikan 'penuturan yang baik'), dan *al-jadl* (yang diartikan 'cara yang baik') dapat disimpulkan bahwa menurut Ibn Rushd, dengan merujuk kepada ayat al-Qur'ân di atas, ada tiga teori tingkatan dalil untuk membuktikan kebenaran yaitu, (1) pendekatan dengan hikmah (*burhaniyah*, demonstratif), (2) pendekatan *Khitâbiyah* (retorik) dan (3) pendekatan *jadaliyah* (dialektik).

Adapun yang digunakan Ibn Rushd untuk memecahkan problematika pemaduan antara sharî'at dan filsafat berangkat dari tiga prinsip dasar, (1) bahwa agama mewajibkan belajar filsafat, (2) bahwa sharî'ah mempunyai makna eksoteris (*zâhir*) dan makna esoteris (*bâtin*), (3) bahwa *takwîl* adalah suatu keharusan demi kebaikan sharî'ah dan filsafat.[109]

Bagi Ibn Rushd, mempelajari filsafat adalah perintah yang diwajibkan oleh agama dan ditetapkan oleh sharî'ah. Dalam agama terkandung kebenaran, begitu juga dalam filsafat. Ia mengatakan, *al-hikmah sâhib as-sharî'ah wa al-ukht ar-radî'ah*, filsafat merupakan kawan akrab dan teman sesusuannya.[110] Ibn Rushd mengartikan

---

[109] Abû al-Walîd Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl...,* 22.

[110] Abû al-Walîd Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl...,* 35.

filsafat sebagai suatu aktivitas untuk mempelajari segala sesuatu yang tampak lalu mengambil pelajaran darinya sebagai sarana untuk membuktikan adanya Tuhan.[111] Dalam al-Qur’an surat (al-Hasyr: 2) dikatakan: *“Maka berpikirlah hai orang-orang yang berakal budi.”*

Adapun untuk meneliti terhadap semua wujud itu haruslah menggunakan *qiyâs aqli*. Yaitu jenis *qiyâs* yang paling sempurna yang dinamakan dengan *burhân* (bukti demonstratif). Karena itu, penelitian yang valid memerlukan pengkajian terhadap ilmu logika dengan segala konsepsi, pembenaran-pembenaran, proposisi-proposisi, premis-premis, analogi dengan segala macamnya, syarat-syarat dan nilai masing-masing. Ibn Rushd berkesimpulan bahwa mempelajari logika adalah wajib sebagaimana kewajiban mempelajari sharî’ah.

Ibn Rushd mengatakan bahwa di dalam kehidupan manusia ada hal-hal yang dianggap benar menurut pandangan filsafat tetapi tidak benar menurut pandangan agama. Jika pandangan filsafat dan pandangan agama bersesuaian, maka akan semakin sempurnalah pengetahuan tentang hal itu dan kebenarannya akan semakin mutlak. Namun jika pandangan agama (mengenai suatu permasalahan) bertentangan dengan pandangan filsafat, maka makna hakiki sharî’ah haruslah dicari. Mengapa? Karena sharî‘ah diperuntukkan kepada seluruh tingkatan manusia, maka ia harus dipahami dari berbagai segi dan berbagai makna. Hal ini berarti bahwa sharî’ah mempunyai makna eksoteris (*zâhir*) dan makna esoteris (*bâtin*).

Yang dimaksud dengan tingkatan manusia menurut Ibn Rushd adalah, (1) golongan *khatabiyûn* (retorik). Mereka adalah golongan awam yang hanya menerima argumen-argemen retorik, (2) golongan *al-jadaliyûn* (kelompok dialektis), yaitu para ulama ilmu kalam yang menggunakan argumen-argumen dialektis dan mereka sudah cukup puas dengannya, (3) golongan *burhaniyûn* (kelompok demonstratif). Mereka ini adalah para filsuf yang hanya puas dengan argumen-argumen demonstratif.

---

[111] Abû al-Walîd Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl...,* 22.

Yang dimaksud dengan memiliki makna eksoteris dan makna esoteris bahwa bukan berarti semua *nas* sharî'ah memiliki makna demikian. Ibn Rushd mengatakan bahwa tidak semua *nas* harus diartikan menurut makna lahiriahnya dan tidak pula seluruhnya harus dikeluarkan dari makna lahiriahnya melalui *takwîl*.

Ibn Rushd mengartikan *takwîl* sebagai, *ikhrâj dilâlah al-lafz min ad-dilâlah al-haqîqiyyah ilâ ad-dilâlah al-majâziyyah min ghair 'an yukhilla dhâlik bi'âdah lisân al-'Arab fî at-Tajwwuz*, ("suatu makna yang dimunculkan dari pengertian suatu kata yang keluar dari konotasinya yang hakiki kepada konotasi metaforik dengan suatu cara yang tidak melanggar tradisi bahasa Arab dalam membuat majaz").[112]

Karena aktivitas penalaran filosofis diwajibkan oleh sharî'ah, maka aktivitas *takwîl* atas *nas-nas* yang secara lahiriah bertentangan dengannya menjadi wajib. Jika hasil dari kerja *burhân* bertentangan dengan makna lahir teks sharî'ah, maka makna lahir teks tersebut menjadi terbuka untuk menerima pentakwilan. Alasannya karena sharî'ah tidak mungkin tidak bersesuaian dengan akal sehat.

Menurut Ibn Rushd, teks-teks shari'ah terdiri dari tiga bagian, (1) makna lahiriah sharî'ah yang benar-benar tidak boleh ditakwilkan, karena apabila pentakwilan itu menyangkut hal-hal yang prinsipil akan menimbulkan bid'ah, (2) makna yang oleh ahli *burhân* harus ditakwilkan, karena bila mengartikannya secara lahiriah begitu saja justru akan menimbulkan kekafiran, (3) makna yang belum jelas kedudukannya di antara makna sebelumnya.

Rasionalisme Ibn Rushd, terutama pada upaya reformulasinya terhadap agama dan dan filsafat, dengan demikian semakin menguat-kan hak akal atas agama secara proporsional. Model nalar *burhânî* yang sudah dikembangkan oleh Ibn Hazm mendapat penguatan yang signifikan di tangan Ibn Rushd. Meskipun demikian, dalam konteks *takwîl* atas teks-teks agama, selaian mengajukan model nalar *burhânî* untuk teks-teks tertentu dan pada gilirannya hanya untuk kalangan

---

[112] Abû al-Walîd Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl...,* 32.

terbatas (baca: para filsuf), ia juga menggambarkan metode lain untuk kalangan yang lain pula. Dengan penggambaran seperti itu—selain menjadi alat kritik terhadap golongan ahli kalam seperti Muktazilah dan Ash'ariyah—Ibn Rushd berjasa untuk menjembatani beberapa sekte yang berselisih paham pada persoalan *takwîl*.

Metode reformulasi antara agama dan filsafat mendapat keasliannya di tangan Ibn Rushd. Ia berhasil menangkap dimensi rasionalitas baik dalam agama maupun dalam filsafat. Rasionalitas filsafat dibangun atas dasar keteraturan dan keajegan alam ini, dan juga pada landasan prinsip kausalitas. Sementara itu, rasionalitas agama juga dibangun atas dasar maksud dan tujuan yang diberikan oleh Sang Pencipta sharî'ah yang membawa kepada nilai-nilai kebajikan. Artinya, gagasan *maqâsid as-Sharî'ah* dalam disiplin ilmu agama sebanding dengan gagasan hukum-hukum kausalitas di alam ini.

Ibn Rushd telah berhasil menguatkan pandangan sistemik-aksiomatik pada tradisi filsafat dan kalam dengan berpegang pada prinsip *maqâsid* untuk membangun rasionalisme. Pemikiran di Andalusia kemudian dikenal dengan dua karakteristik itu. Di kemudian hari, model pemikiran seperti itu dilanjutkan oleh as-Shâtibî[113] dengan proyek pemikiran usûl fiqh-nya.

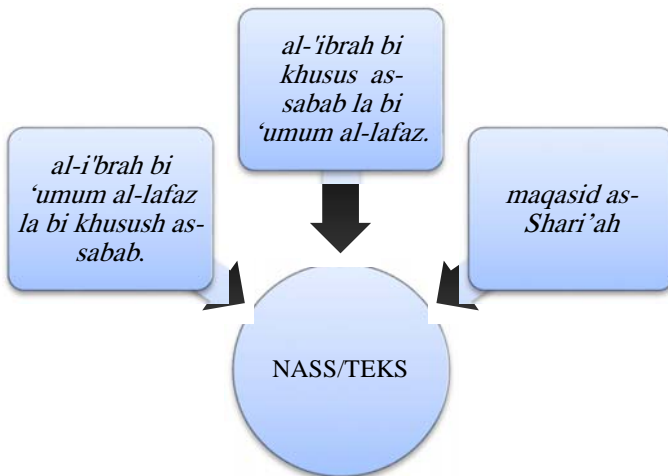
Nama besar as-Shâtibî dikenal dalam dunia pemikiran Islam, khususnya dalam ilmu usûl fiqh karena perhatiannya yang besar terhadap tema *maqâsid as-Sharî'ah*, tujuan diberlakukannya syari'at. Sebelum as-Shâtibî, metode penalaran terhadap *nas* masih didominasi oleh dua teori penalaran, (1) teori 'keumuman lafaz' dengan kaidah, *al-ibrah bi 'umûm al-lafaz la bi khusûsh as-sabab*. Maksudnya, jika suatu *nas* menggunakan redaksi yang bersifat umum, maka tidak ada

---

[113] Nama lengkapnya, Abû Ishaq Ibrahim Ibn Musa as-Shâtibî. Tanggal kelahirannya tidak diketahui secara pasti. Ia wafat pada tanggal 8 Sya'ban tahun 790 H./1388 M. Kira-kira ada jarak hampir 200 tahun antara meninggalnya Ibn Rushd dan meninggalnya al-Shâtibî. Jika usia as-Shâtibî diduga 70 tahun, maka ada jarak waktu sekitar 130 tahun dari Ibn Rushd. Nama as-Shâtibî diambil dari nama kota di Spanyol, 'Stahiba'. Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shâtibî's Life and Thought*, terj. (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), 110.

pilihan lain selain menerapkan *nas* tersebut, sekalipun *nas* itu hadir untuk mersepons suatu peristiwa yang khusus. Teori ini dipegang oleh jumhur ulama, (2) teori 'kekhususan sabab' dengan kaidah, *al-ibrah bi khusûs as-sabab la bi 'umum al-lafaz.* Maksudnya, Jika suatu *nas* turun untuk menanggapi suatu sebab yang khusus, maka yang harus dipegang adalah sebab yang khusus itu. Teori ini dipegang oleh minoritas ulama.

Di mana posisi as-Shâtibî? Ia tidak puas terhadap dua teori di atas. Teori pertama 'terjebak' pada medan bahasa yang sering meninggalkan aspek *asbâb an-nuzûl* sedangkan yang kedua terlalu bertumpu pada sesuatu yang juziyyah-partikular sehingga menghilangkan aspek universalitas teks. as-Shâtibî kemudian mengajukan 'teori sintesis' dengan pendakatan *maqâsid as-Sharî'ah* yang secara genirik diartikan sebagai tujuan diundangkannya sharî'ah. Ia mengatakan bahwa shraî'ah Islam dibangun untuk kemaslahatan hamba baik di dunia maupun di akhirat.[114]

Bagan 4: Teori Penalaran terhadap *Nas*

[114] as-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl as-Sharî'ah*, (Kairo: Musthafa Muhammad, t.t.) juz II, 6.

Dalam memahami *maqâsid as-Sharî'ah,* menurut as-Shâtibî, ulama trebagi menjadi tiga golongan, (1) Mereka yang berpendapat bahwa *maqâsid as-Sharî'ah* adalah suatu yang abstrak. Pandangan jenis ini menolak model *qiyâs*. Golongan ini biasa disebut dengan golongan *az-Z{ahiriyah*. Bagi mereka, teks mengandung keseluruhan kebenaran dan menjadi alat ukur satau-satunya bagi seluruh persoalan perbuatan manusia, (2) Mereka yang tidak menempuh pendekatan lahir teks. Golongan ini terbagi dua, *pertama*, mereka yang berpendapat bahwa *maqâsid as-Sharî'ah* bukan dalam bentuk lahir dan bukan pula dari sesuatu yang dipahami dari petunjuk lahir itu. Mereka adalah kelompok *al-Bâtiniyah*. *Kedua*, mereka yang berpendapat bahwa *maqâsid as-Sharî'ah* harus dikaitkan dengan makna *lafaz*. Apabila terjadi pertentangan antara lahir teks dengan nalar, maka yang harus dimenangkan adalah nalar. Mereka adalah kelompok *al-Muta 'ammqûn fî al-Qiyâs*, rasionalis. (3) Mereka yang mengawinkan keduanya. Mereka menghendaki agar makna lahir tidak rusak dan tidak pula merusak kandungan *'illah*. Mereka disebut sebagai kelompok *al-Râsikhûn*, konvergensionis.

As-Shâtibî ada dalam kecenderungan yang ketiga ini dengan pertimbangan terhadap caranya dalam memahami *maqâsid as-Sharî'ah: pertama*, melakukan analisis terhadap *lafaz* perintah dan larangan. Jika perintah segera dilaksanakan dan larangan segera ditinggalkan, berarti telah melaksanakan *maqâsid as-Sharî'ah, kedua,* mengkaji terhadap *illah* hukum. Terhadap *illah* hukum yang *ma'lûmah* (diketahui) harus diikuti saja. Seperti perintah untuk menikah dengan *'illah* untuk *tanâsul* (membiakkan manusia). Sedangkan untuk *illah* yang *ghair al-ma'lûmah* disarankan untuk *tawaqquf* (pasif) karena ketiadaan dalil, ketiga, membedakan mana yang menjadi *maqâsid al-Asliyyah (maqâsid* pertama) dan mana yang menjadi *maqâsid at-Tâbi'ah (maqâsid* kedua). Sebagai contoh, dalam perintah nikah, yang menjadi *maqâsid al-Asliyyah* adalah *tanâsul* sedangkan *maqâsid* kedua seperti menggapai ketenangan. Dalam konteks ini, *maqâsid al-Asliyyah* tidak menagasikan *maqâsid at-Tâbi'ah* melainkan melengkapinya

Bagan 5: Golongan Pendukung *Maqâsd as-Sharî'ah*

- *Maqasid as-Shari'ah* adalah suatu yang abstrak
- teks mengandung keseluruhan kebenaran dan menjadi alat ukur satau-satunya bagi seluruh persoalan perbuatan manusia,
- menolak model *qiyas*.

- Tidak menempuh pendekatan lahir teks
- *Maqasid as-Shari'ah* bukan dalam bentuk lahir dan bukan pula dari sesuatu yang dipahami dari petunjuk lahir itu
- *Maqasid as-Shari'ah* harus dikaitkan dengan makna *lafaz*

- Melakukan analisis terhadap *lafaz* perintah dan larangan
- Mengkaji terhadap *'illah* hukum
- Membedakan mana yang menjadi *maqasid al-Asliyyah (maqasid* pertama) dan mana yang menjadi *maqasid at-Tabi'ah (maqasid* kedua).

Metode as-Shâtibî dengan demikian sejalan dengan pandangan Ibn Rushd terutama tentang makna eksoteris dan makna esoteris dalam teks agama. al-Jâbirî menyimpulkan bahwa pemikiran al-Shâtibî dalam usûl fiqh memiliki karakter Arsitotelian yang mendasarkan diri pada basis rasionalisme.[115]

---

[115] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 211.

Jika as-Shâtibî menemukan basis rasionalismenya untuk mengembangkan ilmu usûl fiqh, maka Ibn Khaldûn[116] mencurahkannya dalam ilmu sejarah. al-Jâbirî menyimpulkan adanya keselarasan epsitemologis antara Ibn Rushd, as-Shâtibî, dan Ibn Khladûn yaitu upayanya dalam membangun pengetahuan atas dasar rasionalisme dengan bertitik tolak dari prinsip-prinsip universalitas, kausalitas, dan pertimbangan *maslahah* sebagai acuan.[117]

Sejarah yang ditulis Ibn Khaldûn adalah sejarah ilmiah yang berintikan pada penelitian, penyelidikan, dan analisis yang mendalam akan sebab-sebab yang mendalam akan sebab-sebab dan latar belakang terjadinya sesuatu, juga tentang pengetahuan yang akurat tentang asal-usul, perkembangan dan riwayat hidup dan matinya kisah peradaban manusia.

Ibn Khaldûn mengartikan makna sejarah menjadi dua. *Pertama*, sejarah dari sisi luarnya merupakan uraian tentang peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lalu yang meliputi perbincangan tentang perputaran kekuasaan serta bagaimana negara itu berdiri, tumbuh-berkembang dan akhirnya kemudian hancur untuk digantikan negara baru. *Kedua,* sejarah dari sisi dalamnya merupakan suatu penyelidikan yang kritis untuk menemukan kebenaran tentang sebab-sebab dan hukum-hukum yang mengendalikan peristiwa sejarah, bagaimana dan mengapa peristiwa itu terjadi.[118]

Dalam kerangka pemikiran sejarah Ibn Khaldûn, muncul membuat pertanyaan metodologis, bgaimana mengangkat sejarah sebagai salah satu disiplin keilmuan rasional sementara objek kajian sejarah itu sendiri adalah peristiwa-peristiwa yang spesifik dan

---

[116] Nama lengkapnya, 'Abd ar-Rahmân Abû Zaid waliuddîn Ibn Khaldûn. Ia lahir di Tunis tanggal 1 Ramadhan 732 H bertepatan dengan tanggal 27 Mei 1332 M. dan meninggal dunia di Kairo pada tanggal 25 Ramadhan 808 H. Bertepatan dengan tanggal 19 Maret 1406 M. Berarti usianya hanya 74 tahun.

[117] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 211.

[118] Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.), 35.

kasuistis yang masing-masing berbeda latar belakang, sebab-sebab, dan konteks sosialnya?

Dalam pemikiran sejarah Ibn Khaldûn dikatakan bahwa sejarah adalah mekanisme penyampaian terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi dan karenanya bersifat partikularistik. Namun, ketika dikaitkan dengan tingkat kesesuaian antara kisah-kisah tersebut dengan kenyataan yang terjadi secara faktual akan ditemukan faktor-faktor penyebabnya. Karena itu, diperlukan kaidah yang mendasari hukum sebab-akibat sebagaimana yang dikenal dalam pandangan Aristoteles juga Ibn Rushd. Jelas, untuk menemukan 'kebenaran sejarah' diperlukan alat ukur yang tepat yang oleh Ibn Khaldûn disebut sebagai, *tabâ'i al-'umrân* (dinamika-dinamika internal yang umum). Maksudnya adalah konsep universalitas yang berlaku dalam kehidupan sosial. Ibn Khaldûn mengatakan:

> "Peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam alam realitas ini baik yang muncul dari tabiat dirinya ataupun dari prilakumanusia atau hewan, pasti memeiliki latar belakang dan sebab-sebab tertentu yang mendahuluinya. Dengan latar belakang dan sebab-sebab seperti itulah peristiwa-peristiwa tersebut masuk dalam katagori *"mustaqrâr al-'âdah"* yakni peristiwa yang telah menjadi kebiasaan yang tetap berlaku umum dan bertemp panjang. Dan juga, dari sebab-sebab itulah peristiwa-peristiwa tersebut memperoleh wujud dan kesinambungannya"[119]

Kenyataan-kenyataan dalam realitas sosial menurut Ibn Khaldûn selalu bersesuaian dengan perintah agama. Artinya, antara 'kebenaran agama' dan 'peristiwa sosial' memiliki pertautan. Selain itu, Ibn Khaldûn juga menyatakan bahwa fenomena-fenomena sejarah harus tunduk pada hukum-hukum sosial. Fenomena sejarah tidak terjadi secara kebetulan tetapi dikendalikan oleh hukum-hukum seperti halnya fenomena alam. Dengan demikian, di tangan Ibn Khaldûn, konstruk sejarah menjadi sesuatu yang rasional, faktual dan bebas dari dongeng-dongeng yang berbau takhayul dan khurafat. Dalam pandangannya, hubungan sosial bersifat kausalitas seperti

---

[119] Ibn Khaldûn, *Muqaddimah...,* 527.

halnya yang terjadi dalam fenomena alam. 'Abd ar-Razzâq al-Makkî berpendapat bahwa teori kausalitas Ibn Khaldûn sebagai wujud pemikiran Aristotelian yang bertentangan dengan al-Ghazâlî tentang kemestian hubungan sebab-akibat.[120]

Penelusuran terhadap basis-basis epistemologis yang hidup dan berkembang di wilayah Barat Islam, terutama pada hasil-hasil pemikiran Ibn Hazm, Ibn Rushd, as-Shâtibî, dan Ibn Khaldûn, ditemukan bahwa intelektualisme di wilayah Maghribi dan Andalusia, secara intelektual, tidak terpengaruh dengan apa yang pernah hidup di wilayah Islam Timur, Mashriq.

3. Karakteristik Nalar *Burhânî.*

Dalam memandang proses keilmuan, kaum *burhâniyûn* bertolak dari cara berpikir bahwa hakikat adalah universal. Hal ini akan menempatkan makna dari realitas pada posisi otoritatif, sedangkan bahasa, seperti yang diyakini kaum *bayâniyûn,* bersifat partikular yang hanya berfungsi sebagai penegasan. Dengan bahasa lain, bahasa, bagi kaum *burhâniyûn*, adalah alat komunikasi dan sarana berpikir di samping sebagai simbol pernyataan makna.

Mengapa makna mendahului kata/bahasa? al-Farâbî mengatakan bahwa "makna" datang lebih dahulu daripada "kata", sebab makna datang dari sebuah pengkonsepsian intelektual yang berada dalam tataran pemikiran atau rasio yang diaktualisasikan dalam kata-kata. Ia memberikan pengandaian bahwa seandainya konsepsi intelektual itu letaknya dalam kata-kata itu sendiri maka yang lahir selanjutnya bukanlah makna-makna dan pemikiran-pemikiran baru tetapi kata-kata yang baru.

Karena itu, jika nalar *bayânî* dan *'irfânî* masih berkaitan dengan teks suci, maka nalar *burhânî* tidak mendasarkannya pada teks (*nas*) dan pengalaman langsung. Melainkan pada kekuatan rasio, akal yang

---

[120] 'Abd al-Razzâq al-Makkî, *al-Fikr al-Falsafî 'inda Ibn Khaldûn*, (Iskandariah: Muassasah al-Thaqâfah al-Jam'iyyah, 1970), 65.

dilakukan lewat dalil-dalil logika. Dalil-dalil keagamaan digunakan oleh nalar *burhânî* jika sesuai dengan logika rasional. Sehingga dapat dijelaskan bahwa nalar *bayânî* menghasilkan pengetahuan lewat analogi realitas non fisik atas realitas fisik (*qiyâs al-Ghâib alâ as-Shâhid*) atau *furû'* kepada *asl*; *'irfânî* menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani pada Tuhan dengan penyatuan universal (*kulliyat*) dan *burhânî* menghasilkan pengetahuan lewat prinsip-prinsip logika atas pengetahuan atau pernyataan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya. Yang dimaksud dengan "pernyataan yang benar" adalah yang sesuai dengan akal dan realitas (bukan dengan *nas*) seperti yang diyakini dalam nalar *bayânî*.

Dengan demikian, kunci dari nalar *burhânî* adalah rasio sebagai sumber pengetahuan dan silogisme (*qiyâs al-Jam'î*) sebagai cara untuk mendapatkan pengetahuan itu. Secara etimologi, silogisme berasal dari kata Yunani *syllogismos* yang bermakna "penggabungan", "menggabungkan", "menyimpulkan" dengan penalaran.[121]. Secara termonologi, istilah silogisme bermakna, "suatu bentuk penalaran yang memungkinkan, dengan adanya dua kalimat atau proposisi, dan proposisi ketiga sebagai kesimpulan yang niscaya"[122] atau dengan bahasa lain, silogisme maksudnya adalah uraian berkunci, yaitu menarik kesimpulan dari kenyataan yang umum atas hal yang khusus dan dapat digunakan dalam menarik kesimpulan yang baru dan tepat dari dua kebenaran yang telah ada. Sebagai contoh ada dua pernyataan:

√ Setiap manusia pasti akan mati (mayor)

√ Fulan adalah manusia (minor)

√ Maka dapat di tarik kesimpulan bahwa Fulan pasti akan mati (konklusi)

Menurut Aristoteles, pengetahuan baru dapat dihasilkan melalui dua cara yaitu induksi dan deduksi. Induksi yaitu bertolak

---

[121] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 999.

[122] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat...,* 1000.

dari kasus-kasus yang khusus menghasilkan pengetahuan tentang yang umum. Sedangkan deduksi bertolak dari dua kasus yang tidak disangsikan kebenarannya dan atas dasar itu menyimpulkan kebenaran yang ke tiga. Cara deduksi inilah yang di sebut silogisme. Induksi tergantung pada pengetahuan indrawi sedangkan deduksi atau silogisme sama sekali lepas dari pegetahuan indrawi. Itulah sebabnya mengapa Aristoteles menganggap deduksi sebagai cara sempurna menuju pengetahuan baru.

Tabel 6: Model Epistemologi Burhani[123]

Sumber	▪ Realitas/*al-Waqi'* (alam, sosial, humanitas) ▪ *al-'ilm al-Husuli*
Metode (Proses dan Prosedur)	▪ Abstraksi (*almaujudah al-Bariah min al-Maddah*) ▪ *Bahthiyyah-Tahliliyyah-Takribiyyah-Naqdiyyah (al-Muhkamah al-'Aqliyah)*
Pendekatan	▪ Filosofis-Saintifik
Kerangka Teori	▪ Premis-premis logika (*al-Mantiq*) ➢ Silogisme (2 premis + konklusi)
Fungsi dan Peran Akal	▪ Heuristik-analitik-kritis ▪ *Idrak al-Sabab wa al-Musabab* ▪ *al-'Aql al-Kauni*

[123] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi...*, 217-218.

Tipe Argumen	▪ Demonstratif (Eksploratif, Verifikatif, Explanatif) ➢ Pengaruh logika Aristoteles dan logika keilmuan pada umumnya.
Tolok Ukur Validita Keilmuan	▪ Korespondensi (hubungan antara akall dan alam) ▪ Koherensi ▪ Pragmatik
Prinsip-prinsip Dasar	▪ Kausalitas ▪ Kepastian *(Certainity)* ▪ *al-Mutabaqah bain al-'Aql wa al-Tabi'ah*
Kelompok ilmu-ilmu pendukung	▪ Filsafat ▪ Ilmuan (alam, sosial, humanitas)

4. Nalar *Burhânî* dan *Turâth*: Posisi al-Jâbirî

Dalam pembahasannya tentang nalar *burhânî,* al-Jâbirî tidak banyak melakukan kritik tajam sebagaimana pada dua nalar sebelumnya. Meskipun demikian, para filsuf Islam sebagai 'juru bicara' atas model nalar ini tidak terlepas dari kritiknya. Menurutnya, para filsuf Islam seperti al-Kindî, al-Farâbî, Ibn Sinâ, dan al-Ghazâlî membawa pemikiran rasional yang dibangun dari pertimbangan sosial (terutama al-Kindî dan al-Ghazâlî), atau dicemari oleh pengaruh model gnostik-esoterik yang menafikan intelek (seperti dalam kasus al-Farâbî, Ibn Sinâ, dan al-Ghazâlî)[124]

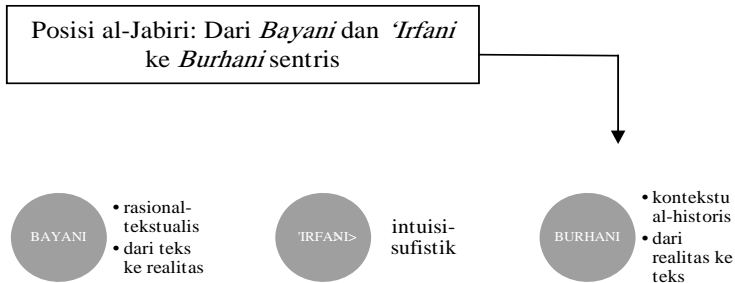
Baik secara implisit maupun eksplisit, al-Jâbirî lebih menaruh perhatian pada model nalar *burhânî* yang dikembangkan oleh para

[124]al-Jâbirî *Bunyah...,* 285.

pemikir Islam bagian Barat (baca: Maghribi, Andalusia) seperti Ibn Hazm, as-Shâtibî, Ibn Rushd, dan Ibn Khaldûn.[125] Di tangan para pemikir ini—menurut al-Jâbirî—terjadi penegasan terhadap akal dan pengalaman indera sebagai sumber produksi pengetahuan yang tidak bertentangan dengan wahyu, dan ia melihat adanya penentangan terhadap model imitasi (*taqlîd*) dan penalaran analogis (*qiyâs*) dalam upaya mewujudkan bangunan kebudayaan baru.

Kritik tajam al-Jâbirî terhadap sistem berpikir *bayânî* dan *'irfânî* di satu sisi dan apresiasinya terhadap sistem *burhânî* mengharuskannya untuk memilih jalan *burhânî* sebagai jalan yang dianggapnya obyektif dan relevan demi kemajuan peradaban Arab-Islam. Meskipun, jalan yang ditempuh oleh al-Jâbirî dipandang oleh para pengkritiknya sebagai tindakan yang terlalu ideologis dengan mengabaikan data-data faktual.[126]

Bagan 6

---

[125]al-Jâbirî, *Takwîn...*, 555-574.

[126] Untuk melihat pandangan kritis terhadap pembelaan al-Jâbirî atas nalar *burhânî* dan pengabaiannya terhadap nalar *bayânî* dan *'irfânî* dapat dilacak dari beberapa karya antara lain, Jûrjî Tarâbîshî, *Nazariyah al-'Aql: Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabî* (Teori tentang Akal: Kritik atas Kritik Nalar Arab) (London: Dâr al-Sâqî, 1996), Ishkâliyât al-'Aql al-'Arabî ((London: Dâr al-Sâqî, 1998); Tahâ Abdurahmân, *Tajdîd al-Manhaj fi Taqwîm at-Turâth* (Beirut: al-Markaz at-Thaqâfi al-'Arabî, 2007); Tayyib Tîzînî, *min al-Istishrâq al-Gharbî ilâ al-Istighrâb al-Maghribî* (Damshiq: Dâr ad-Dhâkirah, 1996); Alî Harb, *Naqd an-Nas* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabî, 2005); Yahya Muhammad, *Naqd al-'Aql al-'Arabî fi al-Mîzân*.

E. Relasi Kuasa dan Sistem Pengetahuan

Formulasi *epsiteme bayânî, burhânî, dan 'irfânî* jika ditelaah secara sosiologis, muncul berdasarkan tuntutan kognitif maupun sosio-politik. *Bayânî* merupakan produk murni Arab yang muncul didorong oleh faktor kognitif guna menginterpretasikan teks-teks keagamaan. *'irfânî* masuk dalam peta epistemologi pemikiran Arab-Islam sebagai alternatif *episteme bayânî* yang dianggap gagal memberikan kesimpulan-kesimpulan meyakinkan, di satu sisi, dan sebagai basis epistemologis gerakan oposisi melawan Dinasti Abbasiyah yang berbasis *bayânî*. Di sisi lain, *burhânî* mula-mula dihadirkan oleh para penguasa di tengah-tengah kebudayaan Arab-Islam guna melawan Hermetisme dan Gnotisisme kaum oposan.

Dalam sejarah kebudayaan Arab, tiga *episteme* tersebut saling berbenturan satu sama lain. Benturan-benturan itu dianggap sebagai ekspresi krisis basis epistemologis pada abad ke-5 H. Untuk meredam benturan *episteme*, upaya harmonisasi eklektik merupakan solusi yang biasa ditempuh oleh para sarjana Islam. Benturan-benturan *episteme* dapat dilihat dari perdebatan antagonistik, misalnya, antara fuqaha vis a vis ahli tasawuf (*bayânî* vis a vis *'irfânî*), fuqaha vis a vis filsuf (*bayâni* vis a vis *burhânî*), dan filsuf vis a vis para sufi (*burhani* vis a vis *'irfânî*).

Untuk menjembatani krisis basis epistemologis, misalnya, al-Hârith al-Muhâsibî berusaha mengharmonisasikan secara eklektik antara *bayâni* dengan *'irfânî* yang kemudian disebut tasawuf Sunni. Al-Kindi mengharmonisasikan *bayânî* dengan *burhânî*. Ikhwan Shafa dan filsuf-filsuf Ismailiyah mengharmonisasikan *burhânî* dengan *'irfânî*. Harmonisasi eklektik antara tiga episteme *bayânî*, *burhânî*, dan *'irfânî* untuk pertama kalinya terjadi di tangan al-Ghazâlî. Eklektisisme ini muncul sebagai solusi atas krisis basis epistemologis yang menjerembabkan al-Ghazâlî dalam jurang skeptisisme di satu sisi, dan atas tuntutan profesi sebagai ulama Dinasti Saljuq yang secara ideologis menganut Shâfi'iyah, Ash'ariyah serta tasawuf Sunni, di sisi lain. Tiga *episteme* dicampur aduk bukan untuk tujuan

ilmiah murni, melainkan guna mempertahankan madhhab fiqh as-Shâfi‘î, madhhab teologi Ash’ari, dan tasawuf Sunni, di satu pihak, serta untuk menghantam filsafat Ismailiyah musuh Dinasti Saljuqiyah, di pihak lain. *Tahâfut al-Falâsifah*, *Fadâ’ih al-Bâtiniyah*, dan *Hujjah al-Haqq* sejatinya diproyeksikan guna menghantam lawan politik penganut filsafat Bâtiniyah Ismailiyah yang kontra Ashariyah. *Mihak an-Nazr, Mi’yar al-‘Ilm, Qistâs al-Mustaqîm, dan Madârik al-‘Uqûl*, ditulis guna mempromosikan mantik yang diadopsi untuk mengukuhkan ilmu kalam Ash‘arî dan *Usûl Fiqh* as-Shâfi‘î.[127]

[127] al-Jâbirî, *Takwîn*..., 175-290.

BAB V
KRITIK MUHAMMAD ‘ABID AL-JABIRI TERHADAP BEBERAPA PENDEKATAN ATAS *TURATH*

A. Kerangka Umum Pembacaan Kontemporer atas *Turâth*

Kegel isahan al-Jâbirî terhadap problematika *turâth* Arab-Islam bukanlah semata miliknya. Banyak intelektual Arab, dengan pendekatan yang berbeda, mencoba memberikan jalan keluar terhadap krisis dunia Arab yang oleh Abdullah Laroui digolongkan sebagai era Kebangkitan Arab Kedua (*the second nahdah*) dimana gerakan kritik diri (*Self Crticism*) sebagai gerakan utamanya.[1] Gerakan ini hendak membangun kesadaran kritis terhadap kondisi yang sedang dihadapi bangsa Arab sebagai konsekuensi dari perasaan dan refleksi atas defitisme 1967.[2]

Gerakan “kritik diri” adalah gerakan kontemporer terutama pasca 1967 yang memiliki cara pandang tersendiri dalam memahami

---

[1] Abdullah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?* (California: University of California Press, 1976), 92-93.

[2] Kebanyakan para pemikir Arab sendiri menganggap waktu kontemporer (*mu’âsirah*) bermula dari kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, yang karena kekalahan itu, para pemikir Arab kemudian mencoba melakukan kritik diri dan refleksi mendalam terhadap berbagai pemahaman dan keyakinan yang mereka anut serta cara pandang terhadap beberapa problema sosial budaya yang dihadapinya. Langkah pertama yang dilakukan oleh para intelektual Arab adalah menjelaskan sebab-sebab kekalahan (*tafsîr al-azmah*) tersebut. Lihat, Akh. Fauzi Aseri, “Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Tentang Asbâb an-Nuzûl Kontemporer”, *Taswîr*, Vol. 2 No. 3, Januari–Juni 2014.

realitas dunia Arab kontemporer. Secara lebih khusus, yang dimaksud dengan pembacaan kontemporer (*qirâ'ah mu'âsirah*)[3] di sini adalah Proyek pemikiran Islam kontemporer (*Mashrû' al-Fikr al-'Asriyyah*) dengan menempatkan setidaknya tiga isu utama; kritik epsitemologi, sikap terhadap *turâth* di satu sisi dan terhadap moderrnitas (*al-Hadâthah*) di sisi lain, dan metodologi pembacaan kontemporer yang bertumpu pada tiga pendekatan utama: hermeneutik, kritik, dan dekonstruksi.[4] Hermeneutik, kritik, dan dekonstruksi, masing-masing merupakan bagian dari aktivitas membaca (*qirâ'ah*), sekaligus merupakan sistem metodologis dan kerja ilmiah. Ketiganya dimaksudkan untuk membaca sesuatu bacaan, yang dalam pembacaan tradsional dan modern tidak terbaca untuk mengambil makna lebih dari sekadar yang tampak. Inilah yang dimaksud dengan model pembacaan kontemporer (*qirâ'ah mu'âsirah*).[5]

Pembacaan kontemporer dapat dibedakan dengan pembacaan tradisional yang melihat modernitas sebagai 'dunia lain'. Dan berbeda pula dengan pembacaan modern yang mengabaikan *turâth* demi pembaruan. Pembacaan kontemporer melihat *turâth* sebagai

---

[3] Istilah "pembacaan kontemporer" banyak digunakan oleh pemikir Muslim kontemporer seperti Muhammad Shahrûr dalam karyanya, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah* dan al-Jâbirî dalam karyanya, *Nahnu wa at-Turâth: Qirâ'ah Mu'âsirah fi Turâthina al-Falsafî*.

[4] Sebagai model pembacaan kontemporer, kehadiran hermeneutik, kritik, dan dekonstruksi merupakan reaksi terhadap model pembacaan tradisional dan konvensional yang mempercayai kekuatan metodologi dan sistem secara rigit yang menjadi ciri dari doktrin pemikiran modern dengan patok-patok standar ilmiah (*scientific*) dan pemikiran klasik dengan kekuatan otoritasnya.

[5] Dalam kerangka metodologi, "hermeneutik" bukan hanya menerima peran sisi personal dan pembaca, tetapi bahkan menyediakan dukungan meteodologis untuk aspek personal dan sosial itu sebagai bagian yang tak terpisahkan dalam proses pembacaan (dan produksi pengetahuan). Ada pertemuan antara subjektivitas pembaca dan obyektivitas teks. Sementara "kritik" memasuki basis ideologis-politis dan berbagai interest dibalik teks dan wacana. Sedangkan "dekonstruksi" hendak melakukan pembongkaran terhadap pemikiran apapun yang selama ini diterima begitu saja dengan emosional, secara tradisional, tanpa pertimbangan, bahkan tanpa kesadaran, sehingga semuanya tampak seperti given, natural, dan baku. Lihat, Zaprulkhan, *Filsafat Ilmu, Sebuah Analisis Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Press, 2016), 251-303.

prestasi sejarah, sementara modernitas (*hadâthah*) sebagai realitas sejarah. Dalam pembacaan kontemporer, *turâth* dan *hadâthah* dapat dibaca secara kritis, kreatif dan kesadaran untuk menemukan makna potensial dan dapat ditransformasikan ke dalam zaman baru. Maka, peranan filsafat ilmu—dalam pembacaan kontemporer—menjadi kebutuhan untuk membangun dan menghidupkan konstruksi pemaknaan baru.

Dalam pembacaan kontemporer, terutama di era hermeneutik, kaitan antara sejarah dan pemikiran mudah dijelaskan. Dalam tradisi hermeneutik, sejarah terjadi karena ada pemikiran dan bahasa. Kreativitas pemikiran lahir karena pergumulan bahasa dan sejarah; demikian juga, bahasa lahir dalam sejarah dan pemikiran. Hubungan ketiganya membentuk hubungan melingkar (*triadik*). Inilah yang biasa dikenal dengan lingkaran hermeneutis.

Problem *turâth* Arab-Islam, dalam kaitannya dengan trend pemikiran Islam kontemporer umumnya dan pada pemikiran al-Jâbirî khususnya, selalu berkaitan dengan problem modernitas (*al-H{adâthah*) sebagai bagian tidak terpisahkan dari problem negara-negara ketiga pada umumnya termasuk negara-negara Arab. Seperti ditulis Boullata bahwa masyarakat Arab-Islam, sebagai bagian dari dunia ketiga sedang mengalami kontestasi antara tradisi (*turâth*) dan modernitas (*al-Hadâthah*).

Kekuatan modernitas—yang dalam melakukan perubahan banyak menggunakan ide dan model eksternal—berorientasi ke masa depan (*future oriented*), dan bagi mereka tampak sebagai pembuka horizon baru bagi masyarakat Arab. Berlawanan dengan modernitas, kekuatan tradisi—yang dalam melakukan perubahan banyak menggunakan ide dan model internal—berorientasi ke masa silam (*past oriented*), dan dianggap sebagai ideal-ideal yang perlu diraih kembali, karena mereka melihat masa lampau menjanjikan kepastian dan jaminan kesuksesan yang telah terbukti.[6]

---

[6] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought...*, 20.

Hampir seluruh pemikir Arab-Islam kontemporer menjadikan problem pembacaan terhadap *turâth* dan modernitas menjadi tema utama. Yang membedakan diantara mereka adalah metode yang ditempuhnya. Dalam amatan al-Jâbirî misalnya, model interaksi dengan *turâth* dapat terpetakan kepada: *al-fahm at-turâthî li at-turâth* dan *al-fahm al-khârijî li at-turâth*. *al-fahm at-turâthî li al-turâth* yang disebut juga dengan póla *taqlîdiyyah* adalah bentuk pembacaan tradisi dengan menggunakan metode tradisional yang menerima tradisi apa adanya tanpa adanya kritik dan analisis historis. Sedangkan *al-fahm al-khârijî li at-turâth,* al-Jâbirî menyebutnya dengan póla pembacaan *asriyah*, yaitu membaca *turâth* dengan kacamata pemikiran modern yang Euro-sentris.[7]

Dalam penelitiannya terhadap metodologi akal Arab mengenai *turâth*, yang ia tuangkan dalam karyanya *al-Khitâb al-'Arabi al-Mu 'âsir*, ia brekesimpulan bahwa pemikiranan Arab masih berputar dalam lingkaran yang tidak mencapai kemajuan apa pun dalam banyak persoalan yang dihadapi selama ini. al-Jâbirî mencatat sebuah karakter problem struktural dalam pemikiran Arab, yakni kecenderungan untuk memberi otoritas referensial pada model masa lampau. Pemikiran Arab tidak bertolak dari realitas, tatapi berangkat dari satu model masa lalu yang secara konstan menghalanginya dari pertemuan dengan realitas, dan konsekuensinya mengalihkan wacananya pada apa "yang mungkin", secara intelektual dianggap seolah-olah sebagai fakta yang nyata. Selain menggunakan model masa lalu, pemikiran Arab juga meminjam model pemikiran Eropa.

Dalam kasus terakhir ini, pemikiran Arab terjebak pada problem yang sama. Untuk itulah al-Jâbirî melihat perlunya jalan keluar dari problem tersebut. Jalan keluarnya adalah independensi dan pembebasan diri dari otoritas referensial maupun model kebudayaan dan pemikiran Eropa. Caranya tanpa harus menyingkirkan *turâth*

---

[7] al-Jâbiri, *at-Turâth wa al-Hadâthah…,* 26.

dan mengabaikan kebudayaan Barat, tetapi dengan melakukan dialog kritis dengan keduanya, untuk memahami historisitas dan relativitas konsep-konsep serta kategori-kategori yang ada di dalamnya. Lebih jauh kritisisme ini dapat terlaksana bila terdapat kesadaran Arab bahwa dirinya merupakan produk perkembangan sejarah. Angan-angan Arab sejak masa *nahdah*, yang diselimuti oleh pengaruh warisan masa lalu dan pemikiran Eropa, harus dikoreksi melalui Kritik Nalar Arab untuk membongkar struktur epistemologis, struktur politis dan strukturalis, kebudayaan Arab secara ilmiah.

Lebih lanjut, al-Jâbirî meyakini bahwa proses proses kebangkitan *(renaissance)* Arab-Islam hanya bisa ditempuh dengan melakukan sistematisasi *turâth*. Namun, proses ini tidak hanya berkutat pada tataran permukaan *turâth* dan larut dalam dinamika pemahaman klasik *(al-fahm at-turâthî li at-turâth),* tapi harus menggunakan pendekatan-pendekatan sistemik dan ilmiah secara integral.

Upaya jalan keluar yang dilakukan oleh al-Jâbirî, juga oleh para pemikir kontemporer lainnya, sebut saja seperti Fazlur Rahmân[8], Mohammed Arkoun[9], dan Hassan Hanafî,[10]untuk menyebut beberapa nama, adalah upaya mengambil jalan moderat dari benturan antara jalan dan pendekatan tradisionalis-konservatif (*al-fahm al-turâth li al-turâth*) dan modernis-liberal (*al-fahm al-khârijî li at-turâth*). Upaya moderat ini hendak mencoba mendialektikakan *turâth* dengan piranti-piranti analisis modern tanpa mengesampingkan nilai-nilai normatifnya, dengan tidak melakukan pembacaan pada tataran ‘permukaan’ *turâth*, deliberalisasi. Dalam arti, gelombang masif kritikus *turâth* telah menghadirkan dialektika antara romansa *turâth* dan pesona modernitas yang cukup beragam.

---

8 Lihat, Fazlur Rahmân, *Islam and Modernity: Transforamtion of An Intellectual Tradition.* (Chicago: The Univeristy of Chicago Press, 1984), 1-11.

9 Untuk membahas lebih lanjut pemikiran Mohammed Arkoun dalam masalah ini, lihat, Mohammed Arkoun,*Târîkhiyyah al-Fikr al-‘Arabî al-Islâmî* (Beirut: Markaz al-Ilm’ al-Qaumî, 1986), 65.

10 Hassan Hanafî, *at-Turâth wa at-Tajdîd Mauqifuna min at-Turâth al-Qadîm* (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyah li all-Dirâsât al-Nashr wa al-Tawzî’, 1992), 11-31.

Model pembacaan yang dipilih al-Jâbirî dengan demikian tidak bisa dilepaskan dari hasil pembacaannya terhadap model pembacaan yang telah ada dan ia kritik karena yang pertama (salaf) terlalu memihak terhadap masa lalu, sedangkan yang kedua dan ketiga terlalu Euro-sentris.[11] Seperti ditulis Abû Rabî':

> "One may argue that the 1967 defeat was a blessing in disguise for a number of ideological forces in Arab society. *Islamists*, the major political and ideological opponents of Naserism and Ba'thism, welcomed defeat in the hopes that an Islamic alternative would be implemented. *Liberals* hoped that defeat would lead to more democratization and the upholding of the rights of the individual in Arab society, and the *Marxists* thought defeat symbolized the crisis of Arab nationalism and the incomplete application of socialism."[12]

Bagan 7 Alur Berpikir Pembacaan Kontemporer dalam Membaca *Turâth*

al-fahm at-turathi li at-turath

Apresiasi terhadap *turath* sebagai prestasi sejarah dan modernitas sebagai realitas sejarah

Pembacaan Kontemporer: Salaf

Hermeneutik

Pembacaan Kontemporer: Reformatif: al-Jabiri

Metode

Kritik

TURATH

Dekonstruksi

Pembacaan Kontemporer: Liberal-Marxis

al-fahm al-khariji li at-turath

Proses harmonisasi dan dealektisasi antara *turath* dan modernitas

---

[11] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 30.

[12] Ibrahim Abû Rabi', *Contemporary Arab Thought...*, 10.

Keterangan bagan: = Pola hubungan dealtektis
= Pola hubungan proses

B. Kritik terhadap Pendekatan Salaf

Di sini, perlu penegasan tentang istilah yang berasal-usul kata "salaf" (السَّلَفُ) dan hubungannya dengan istilah "salaf", terutama yang merujuk pada pendapat al-Jâbirî, yang digunakan dalam kajian ini. Ada tiga istilah yang sering dijumpai dalam pemikiran Islam, namun secara akar kata sama artinya yaitu "salaf", "salafiyah", dan "salafi". Kata salaf sendiri secara bahasa bermakna orang-orang yang mendahului atau hidup sebelum zaman kita.[13] Istilah salaf juga sering dirujuk pada hadîth Nabi SAW.[14] Berdasarkan hadîth ini, maka yang dimaksud dengan *as-Salaf* adalah para sahabat Nabi SAW, kemudian tâbi'în, lalu tâbi' at-Tâbi'în. Karena itu, ketiga kurun ini kemudian dikenal juga dengan sebutan *al-Qurûn al-Mufaddalah* (kurun-kurun yang mendapatkan keutamaan). Sebagian ulama kemudian menambahkan label *as-Sâlih* (menjadi *as-Salaf al-Sâlih*) untuk memberikan karakter pembeda dengan pendahulu yang lain.[15] Pendefinisian istilah "salaf" dengan pembatasan pada periode waktu (masa sahabat, tâbi'în, dan tâbi' al-tâbi'în) dianggap belum cukup. Karena itu ditambahkan dengan penekanan pada aspek ketaatan pada kesesuaiannya dengan al-Qur'ân dan as-Sunnah menurut pemahaman *Salaf as-Sâlih* dalam hal aqidah, metode, dan akhlaq. Dengan pengertian itu, maka konotasi salaf dapat berarti seseorang atau kelompok yang pendapatnya sesuai dengan al-Qur'ân dan as-Sunnah mengenai aqidah, hukum dan akhlaknya menurut

---

[13] Jamâl al-Dîn Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Sâdir, 1990),Vol. 3, 2068.

[14] Bunyi redaksi hadîth itu adalah, artinya: "Sebaik-baik manusia adalah (yang hidup) di masaku, kemudian yang mengikuti mereka, kemudian yang mengikuti mereka...". Lihat, HR. Al-Bukhari (no. 2652) dan Muslim (no. 2533). Lihat juga, penjelasan E. Chaumant, "al-Salaf wa al-Khalaf", *The Encyclopedia of Islam* (EI), vol. VIII, Leiden: Brill, 1995, 900.

[15] Abû Abdurrahmân at-Tâlibî, *Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak, Meluruskan Sikap Keras Dai Salafi,* (Jakarta: Hujjah Press, 2006), 8.

pemahaman salaf, maka ia disebut salafi meskipun tempatnya jauh dan berbeda masanya. Sebaliknya, seseorang atau kelompok yang pendapatnya menyalahi al-Qur'ân dan as-Sunnah, maka ia bukan seorang salafi meskipun ia hidup pada zaman sahabat, tâbi'în dan tâbi'at-Tâbi'în.[16]

Keutamaan generasi salaf as-Sâlih ini tidak saja disebut dalam Hadîth, tetapi juga dalam al-Qur'ân.[17] Istilah "salafi" dan "salafiyah" (salafisme) dikaitkan dengan makna tersebut yaitu orang yang mengikuti jejak para salaf as-sâlih. Dalam konteks keindonesiaan, istilah salaf, salafi dan salafiyah mempunyai makna sebagai kelompok muslim tradisional yang mempertahankan tradisi-tradisi lama. Hal ini terlihat seperti kalangan pesantren tradisional yang masih mempertahankan tradisi kitab kuning dan budaya-budaya lama. Kemudian dalam perkembangan terakhir ini ada istilah salafi yang dimaknai sebagai pengikut manhaj salafi.[18]

Dengan beberpa pengertian di atas, titik singgung pengertian salaf dalam kajian ini adalah pada prinsip dasar kaum salaf yang menjadikan masa lalu sebagai ukuran untuk menetapkan kebenaran. Dalam hal ini adalah dalam konteks memahami dan menyikapi *turâth*. Kelompok salaf yang dimaksud dalam kajian ini adalah mereka yang memiliki kecenderungan pembacaan yang bersifat 'ke dalam' dan berorientasi ke masa lalu (*al-fahm at-Turâthî li at-Turâth*). Istilah "salaf" dalam kajian ini dapat juga disamakan dengan istilah "tradisional". Karakteristik pembacaan tradisional, seperti kritik al-Jâbirî terhadapnya, bersifat tautologis (*qirâ'ah tikrâr*), tidak

---

[16] Abdullah ibn Abd Hamîd al-Atharî, *al-Wajîz fî 'Aqîdah Salaf as-Sâlih ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, (Dâr al-Amiyah li al-Tajlîd, tt), 34.

[17] Q.S: 9: 100 : "Dan orang-orang terdahulu dan pertama-tama (masuk Islam) dari kalangan Muhâjirîn dan Ansâr, dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah telah ridha kepada mereka dan mereka pun ridha kepada Allah. Dan Allah menyediakan untuk mereka surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Itulah kemenangan yang besar."

[18] Din Wahid, *Nurturing The Salafy Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens In Contemporary Indonesia,* (Leiden: Utrecht Universit, 2014), 17-53.

produktif (*ghair muntijah*), ahistoris dan memandang pendapat-pendapat ulama klasik tanpa kritik. Ekses dari pembacaan tradisional ini adalah menundukkan kompleksitas problem kekinian di bawah hegemoni nilai-nilai kuno. Dengan model pembacaan ini, kaum tradisional hendak memperoleh dan menjaga Islam autentik (*al-asâlah*), tetapi, tanpa bisa dihindari, justru gagap menghadapi tantangan-tantangan modern (*al-H{adâthah*) dan kontemporer (*al-Mu‘âsirah*).

Al-Jâbirî mengkritik bahwa pendekatan salaf telah kehilangan aspek historisitas dan objektivitasnya dalam membaca *turâth*:

> al-Qirâ’ah as-Salafiyah li at-Turâth, qirâ’ah la târîkhiyyah, wa bi tâlî fahiya la yumkin an tantija siwâ nau’un wahid min al-Fahm li al-Turâth huwa: al-Fahm Turâthî li at-Turâth. at-Turâth yahtawîha wahiya la tastatî’ an tahtawîha liannaha: at-Turâth yukarriru nafsuhu.[19]

Kritik seperti ini sesungguhnya bukan menjadi monopoli al-Jâbirî. Hampir sebagian besar pemikir Muslim kontemporer mempunyai pandangan yang sama ketika melihat kelompok salaf ini. Dua pemikir Arab beraliran Marxis dan Lenin, Tayyib Tîzînî dan Abdullah Laroui seperti telah disinggung sebelumnya misalnya juga melemparkan kritikan yang sama atas pembaruan model salafi ini.

Kritik terhadap pendekatan salaf, baik oleh al-Jâbirî maupun para kritukus lainnya tidak serta merta menggugurkan pandangan dunia kaum salaf.[20] Pada kenyataannya, dominasi pendekatan salaf

---

[19] al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâth...,* 13.

[20] Merujuk kepada klasifikasi Abû Rabî’, bahwa perbedaan tipologi ‘salafiyah’ dalam sejarah Islam secara umum terbagi dua: klasik dan modern. ‘salafiyah klasik’ terbagi kepada tiga katagori: (1) salafiyah yang pemikirannya bercorak filosofis dan tercermin pada sosok Ahmad bin Hambal pada abad ke-3 Hijriah dan pada Ibn Taimiyyah pada abad ke-18 M; (2) salafiyah yang bercorak humanis; (3) salafiyah yang bercorak politik. Sedangkan ‘Salafiyah Modern’ terbagi kepada empat katagori: (1) Salafiyah sebelum masa kolonial (pre-colonial) yang direpresentasikan oleh Wahabiyyah pada abad ke 18 dan 19 M; (2) salafiyah pada masa kolonial seperti yang direpresentasikan oleh ‘Abd Qâdir al-Jazâ’irî, Ahmad al-Mahdî, al-Sanûsî, Hassan al-Attâr, al-Saffâr, Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad Abduh, dan Rashîd Rida; (3) salafiyah pada masa post kolonial seperti

atas peradaban Arab-Islam pada era kontemporer makin terlihat. Pandangan kelompok liberal dan Marxis yang hendak memutus warisan yang telah kokoh demi modernitas dianggap oleh kaum salaf sebagai pengekor Barat dan karena itu tidak autentik. Bagi kaum salaf, dalam sejarah pemikiran Barat terutama pasca Hegel dan Comte, tradisi keilmuan silam diperlukan hanya sebagai rekaman memori dan bukan sebagai panduan dan bimbingan.[21] Maka, jika pendekatan liberal dan Marxis mengadopsi pendekatan historisisme Barat, pandangan masa lalu tidak punya makna dan relevansi bagi pembangunan peradaban Arab-Islam. Dan itu tidak mungkin, demikian keyakinan kaum salaf.

Perspektif yang dibangun kelompok ini[22] terutama katagori salaf yang bercorak politis—sebagaimana pendapat Abû' Rabi'—adalah persepektif integrealisme yaitu bahwa Islam sebagai wahyu Allah yang dibawa oleh para Nabi sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad merupakan agama atau ajaran yang lengkap dan sempurna.[23] Bahwa

---

yang direpresentasikan oleh 'Abd Qâdir 'Awdah, Yusûf al-Sibrâ' 'Allâl al-Fâsî, Sayyid Qutb dan Muhammad Qutb, dan (4) salafiyah pada era post-1967 yang direpresentasikan oleh antara lain, Yusuf al-Qardâwî, Muhammad al-Ghazâlî, Fahmi Huwaydî, Târiq al-Bishrî (semuanya dari Mesir), Hassan Turâbî (Sudan) 'Abd Salâm Yâssîn (Maroco), Muhammad Bâqir al-Sadr, Muhammad al-Râshid, Tâhâ Jâbîr al-'Awânî (Irâq), 'Abd Majîd al-Zandânî (Yaman), Muhammad Sa'îd Ramdâni. Al-Bûtî, 'Abd Fattâh Abû Ghuda (Syiria), Muhammad Hussein Fadlullâh, Fathî Yakan (Libanon) Rashîd al-Ghannûshî (Tunisia), Takîy al-Dîn al-Nabhânî, Munîr Shafîq (Palestina). Ibrâhîm M. Abû Rabî, *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London: Pluto Press, 2004.), 65-66.

[21] Khalif Muamar A. Haris, "Pandangan Islam terhadap Tradisi dan Kemodenan" *Jurnal Hadhari* 4 (1) (2012): 23-44.

[22] Kelompok ini sering digunakan secara bergantian dengan istilah yang beragam antara lain, al-usûliyyah al-Islâmiyyah (*Islamic Fundamentalism*), as-Sahwah al-Islâmiyyah (*Islamic revivalism*), al-ihyâ' al-Islâm (*Islamic resurgence*), *at-Tajdîd* dan *al-Islâh* (*reform, renewal dan reassertion*), at-Tayyâr al-Islâmî (*Islamic current*), al-Ittijâh al-Islâmî (*Islamic Tendency*), *al-Ba'th al-Islâmî* (*Islamic resurrection*), *renaissance, regenaration, revitalization, reemergence, resurrection, rebirth, reconstruction, revolution, upsurge, awakening, neo-fundamentalism* dan *islamism*. Lihat, Armando Salvatore, "The Rational Authentication of *Turâth* in Contemporary Arab Thought: Muhammad al-Jâbirî and Hassan Hanafî", *Moslem World*, LXXXV, (Juli-Oktober, 199), 3-4.

[23] Al-Qur'ân: (5):3.

Islam bukan semata-mata menyangkut ajaran tentang aqidah dan ibadah, melainkan juga akhlak dan mu‘âmalah. Karena itu, Islam mempertautkan secara interaktif antara agama (*ad-Dîn*) dan dunia (*ad-Dunyâ*). Kehidupan dunia itu termasuk dengan kehidupan politik (*as-Siyâsah, ad-Daulah*), dan hukum (*sharî‘ah*), sehingga dikenal dengan *ad-Dîn wa ad-Daulah wa as-Sharî’ah*.[24] Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi.

Kelompok yang oleh Fazlur Rahmân disebut sebagai ‘revivalis’ ini[25], secara geneologis mengadopsi model ‘Islam murni’ yang dibangun oleh Ahmad Ibnu Hanbal (w. 850) yang dilanjutkan oleh para pengikutnya diantaranya adalah Taqî al-Din Ahmad Ibn Taimiyyah (1263-1328) dalam orientasinya yang disebut politik syari’at (*as-Siyâsah as-Shar’iyyah*) yang menegakkan syariat Islam dan pemerintahan yang adil dan saleh dalam kehidupan masyarakat Islam.[26] Ibn Taymiyyah beranggapan bahwa tidak ada otoritas lain

---

[24] Shireen T. Hunter, (Ed)., *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 9.

[25] Fazlur Rahmân dalam teorinya mengenai pemikiran dan pergerakan yang berkembang di dunia Islam, membagi kepada empat tipologi yaitu: 1) Revivalisme pra-Modernis, 2) Modernisme Klasik, 3) Neo-Revivalisme; dan 4) Neo-Modernisme. Lihat Fazlur Rahman, “Gerakan Pembaruan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini”, dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern Dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia),1985, 20.

[26] Dengan mengikuti tipologi Fazlur Rahmân, mereka secara historis, garis ideloginya telah dimulai dari revivalis pra-mmodernis yang muncul di akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19. Tokoh yang masuk dalam kelompok ini adalah Ibn Taimiyyah (w.1328), Ahmad Sirhindi (w.1624), Shah Wali Allah Dihlawî (w.1762) di India, dan Muhammad Ibn Abdul Wahhâb (w.1792) di Arab Saudi, Muhammad Ibn Ali as-Syaukânî (w.1834) di Yaman, Sayyid Ahmad dari Rae Bareli di India, Hajj Syariat Allah di Bengal (l.1764), Muhammad Ibn Ali as-Sanusi (w.1859) di Afrika Utara dan Fulaniyah di Afrika Barat. Selanjutnya, pada paruh abad ke-20, muncul Gerakan Neo-Revivalis yang memfokuskan diri pada: a) melawan westernisasi umat Islam; b) membela keserbacukupan; c) Islam sebagai pandangan hidup; d) menolak segala bentuk reinterpretasi al-Qur’ân dan as-Sunnah. Gerakan Neo-Revivalis muncul di Mesir dan anak benua India, yaitu *Ikhwân al-Muslimîn* oleh Hasan al-Bannâ (w.1949) dan Jama’at al-Islâmî oleh Abû A‘lâ al-Maudûdî (w.1979). Pengikut mereka adalah Sayyid Qutb (1961), Muhammad Qutb (1965),

kecuali al-Qur'ân, Hadîth, dan praktek salaf. Warisan intelektual Ibn Taymiyyah sangat berpengaruh terhadap gerakan-gerakan Islam sesudahnya, sehingga berbagai persoalan agama yang dimunculkannya dalam perjuangan untuk memurnikan Islam menjadi pola dasar, yang pada tingkatan berbeda, semua kaum reformis (revivalis) mengekspresikan keyakinan dan pemikiran keagamaan mereka. Baginya, prinsip-prinsip Islam cukup untuk menciptakan komunitas yang ideal.[27]

Baik revivalis klasik maupun modern seperti yang banyak dipetakan oleh para ahli,[28] memiliki korelasi, kaitan atau kemiripan karakteristik dasar yaitu antara lain, pertama, memiliki pandangan

---

dan Abdul Qadir al-Audah (1967). Lihat, Noorhaidi Hasan, "Ideologi, Identitas dan Ekonomi Politik Kekerasan: Mencari Model Solusi Mengatasi Ancaman Radikalisme dan Terorisme di Indonesia", *Prisma, Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Vol. 29, Oktober (2010): 3-9.

[27] Thaha Hamim, *Paham Kaeagamaan Kaum Rformis* ((Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 11.

[28] Abdul Karim Soroush membagi dua bentuk Revivalis, yaitu 'Revivalis Masa Lalu' dan 'Revivalis Masa Kini'. Jika yang pertama bertugas untuk mengabdikan diri pada tugas-tugas memangkas hal yang tidak diperlukan, membuang tahayul dan bid'ah, maka yang kedua bertugas untuk memahami dan memelihara pesan abadi agama dalam gelombang perubahan dan pembaruan yang begitu besar. Lihat Abdul Karim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdul Karim Soroush* (Oxford: University Press, 2000), 26-30. Sementara Fazlur Rahmân membaginya dengan 'Revivalisme pra-Modernis' dan 'Neo-Revivalisme'. Yang pertama muncul pada abad ke- 18 yang diwakili oleh Wahabiyah di Saudi Arabia dan Sanusiyah di Afrika Utara dengan visi dan misi gerakannya antara lain; 1) prihatin terhadap kemerosotan umat Islam; 2) kembali pada Islam yang sesuai dengan tuntunan Nabi Muhammad, membuang takhayul, bid'ah dan khurafât; 3) reinterpretasi terhadap konsep takdir yang salah selama ini; dan 4) perlawanan bersenjata, jika diperlukan. Sementara yang kedua muncul pada awal abad ke 20 di daerah Arab Timur Tengah, India-Pakistan, dan juga Indonesia. Slogan gerakan neo-revivalisme adalah bahwa Islam mencakup seluruh aspek kehidupan. Gerakan ini dimotori oleh Al-Maudûdî, Khadafi, dan Imam Khumaini. Lihat juga Azyumardi Azra yang menggunakan istilah fundamentalis dengan dua periodesasi; fundamentalisme Islam pra-modern, dan fundamentalisme Islam kontemporer (neo fundamentalisme). Yang pertama muncul disebabkan oleh situasi dan kondisi tertentu di kalangan umat Islam. Karena itu ia lebih *genuine* dan *inward oriented* – berorientasi ke dalam diri kaum muslimin sendiri. Sedangkan yang kedua muncul sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem nilai sosial, budaya, politik dan ekonomi Barat. Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan...,* 111.

kebersatuan antara *ad-Dîn* (agama) dan *ad-Daulah* (negara). Islam merupakan sebuah sistem kehidupan total dan universal. Pemisahan antara *ad-Dîn wa ad-Daulah* tidak dikenal dalam Islam. Kedua, penerapan al-Qur'ân dan as-Sunnah secara puritan. Ketiga, puritanisme dan keadilan sosial. Keempat, kedaulatan dan hukum Allah berdasarkan syariat. Kelima, komitmen kuat dalam mewujudkan tatanan Islami.[29]

Tokoh-tokoh berpengaruh dan menjadi rujukan bagi revivalisme Islam kontemporer seperti Hasan al-Bannâ (1906-1949), pendiri *Ikhwân al-Muslimîn* di Mesir, Abu A'lâ al-Maudûdî (1903-1978), pencetus partai *Jama'ât al-Islâm* di Indo Pakistan, Sayyid Quthb (1906-1966), seoarng ideolog terkemuka jama'ah *Ikhwân al-Muslimîn* dan Muhammad Baqir as-Sadr (1933-1980).[30]

Terutama kedua ideolog terkemuka, al-Bannâ dan al-Maudûdî telah melegitimasi visi baru dengan merujuk pada seruan purivikasi (salafisme) yang sebelumnya diperkenalkan oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1792) dan modernisme yang digagas oleh Jamâluddin al-Afghâni (1838-1898), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935).[31]

---

[29] Ira M. Lapidus, "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 40, No. 4 (1997), 444-460. http://www.jstor.org/stable/3632403 (Diakses, 05 Januari, 2010).

[30] Memasukkan nama Muhhammad Baqir as-Sadr dalam kelompok ini, seperti yang digambarkan oleh Seyyed Houssen Nasr dalam pengantar bukunya, bahwa selama ini, kesarjanaan Barat hanya memberi perhatian terhadap apa yang sering disebut sebagai "Fundamentalis" atau "revivalis" hanya kepada tokoh-tokoh dan gerakan-gerakan yang didasarkan pada reaksi-reaksi emosional dan sentimental melawan keburukan dan ketidakadilan yang dipicu oleh Barat. Sebaliknya, tidak banyak perhatian diberikan kepada respons intelektual yang muncul di tempat-tempat tertentu (baca: Iran yang Shi'ah) seperti yang ditunjukkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr dalam karyanya yang memadai. Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatuna*, Edisi 2, (Bandung: Mizan, 2014), 11-12.

[31] Noorhaidi Hasan, "Ideologi Identitas dan Ekonomi Politik Kekerasan: Mencari Model Solusi Mengatasi Ancaman Radikalisme dan Terorisme di Indonesia" *Prisma*, Vol. 29, 4 Oktober (2010): 3-24. Bandingkan dengan, Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Califormia: Standford University Press, 2002), 7-19.

Sebagai seorang ideolog, al-Bannâ melihat Islam, khususnya dunia Arab-Islam, terutama Mesir pada waktu itu tengah mengalami dekadensi di segala bidang. Dalam pandangannya, kelemahan dunia Islam terhadap dominasi Eropa disebabkan oleh beberapa faktor antara lain; perebutan kekuasaan, perpecahan akibat masalah-masalah sekunder, kemewahan penguasa, pemerintahan non-Arab seperti Turki dan Persia yang tidak mengenal Islam sejati, kurangnya minat pada ilmu-ilmu praktis, dan bertaklid buta pada otoritas. Pada saat yang sama, al-Bannâ mengkritik peradaban Barat modern sebagai pembawa nilai-nilai yang atheistik, materialistik, hedonistik, sistem kelas, riba yang semuanya tidak cocok dengan nilai-nilai Islam. Dan sejak awal abad 20, dunia Muslim, sejak dari Afrika Utara hingga Indonesia dikendalikan oleh dominasi Barat.[32]

Memang, al-Bannâ, bagi banyak pengamat, tidak sekaliber dan setara dengan pemikiran Sayyed Quthb dan al-Maudûdî, tetapi ia adalah tokoh kharismatik di kalangan jamâ'ah *Ikhwân al-Muslimîn*. Karena alasan ini, mungkin al-Bannâ jauh lebih berhasil. Pernyataan al-Bannâ yang sering dikutip adalah bahwa "Ikhwân al-Muslimîn adalah sebuah gerakan salafi, jalan ortodoks, hakikat sufi, organisasi politik, persatuan olahraga, masyarakat ilmiah dan kultural, perusahaan ekonomi, dan gagasan sosial"[33]

Setali tiga uang dengan al-Bannâ, pemikiran al-Maudûdî berangkat dari prinsip kemenyeluruhan Islam (*shumûl*, holistik). Ia menjadikan Islam sebagai alternatif dari Barat dalam segala bidang: politik, ekonomi, budaya, pendidikan, dan lain-lain. Untuk bisa merealisasikan ajaran Islam yang menyeluruh itu, bagi al-Maudûdî, tidak ada jalan lain kecuali dengan mendirikan negara Islam. Hanya dengan begitu kedaulatan dapat ditegakkan. Hukum Tuhan dengan demikian harus ditegakkan melalui hukum negara. Jika hal itu tidak

---

[32] Hasan al-Bannâ, *Between Yesterday and Today*, dalam Charles Wendell, *Five Tracts of Hasan Banna* (Barkeley: University of California, 1975), 17-24.

[33] L. Carl Brown, *Wajah Islam Politik...*, 212.

bisa ditegakkan, maka sejatinya agama belum ditegakkan. Dan itu artinya menolak agama itu sendiri.[34]

Meskipun al-Maudûdî dalam banyak hal menolak Barat, ia dapat menerima prinsip-prinsip demokrasi. Tetapi demokrasi yang tidak diyakini oleh Barat dimana kekuasaan berada di tangan rakyat. Ia memiliki konsepnya sendiri yaitu “teo-demokrasi” (“pemerintahan demokratis ilahiyah”) dimana umat Islam diberi kebebasan terbatas di bawah kemahakuasaan Tuhan.[35] Dengan demikian, teori politiknya dapat disebut sebagai *democracy-chalifate*, yaitu penggabungan nilai-nilai demokrasi dan khilafah Islamiyyah.[36]

Dalam pandangan Sayyid Quthb (1906-1966), sebagai salah satu ideolog neo-revivalis, bahwa tatanan dunia kontemporer yang berkembang sekarang adalah dunia yang berorientasi pada nilai-nilai humanitas, kapitalis, dan modernitas yang serba Barat. Tatanan ini harus diganti dengan tatanan yang berorientasi pada Tuhan dengan memberlakukan *nizâm al-Islâmî* (Tatanan Islam), *hakimiyyât Allah* (kedaulatan Tuhan), dan syariat global. Barat, bagi Quthb, tidak memberikan nilai-nilai kemanusiaan apapun. Bahkan demokrasi yang dikaguminya telah mengalami kehancuran[37] Quthb memandang modernitas sebagai “barbaritas baru” di era yang disebutnya sebagai “jahiliyyah modern” untuk menggambarkan metafora masyarakat modern[38]

---

[34] Abu A’la l-Maudûdî, *Tafhîm al-Qur’ân*, (Lahore, 1951), Vol. III, 343.

[35] Abu A‘lâ al-Maudûdî, *Nazariyyah al-Islâm as-Siyâsiyyah*, Terj. Kamaluddin Kafie dan Fahmi Yunus, (Bina Ilmu: Surabaya, 1987), 30.

[36] Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford University Press, 1996), 90-100. Bandingkan dengan, Charles J. Adams, “Mawdudi and the Islamic State”, John L. Esposito, editor, *Voices of Resurgent Islam* (Oxford University Press: New York, 1983), 121.

[37] Sayyid Qutb, *Ma’âlim fi at-Tharîq*, (ttp.: tp., tt.), 3.

[38] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 118. Bandingkan dengan, Sujata Ashwarya Cheema, “Sayyid Qutb’s Concept of Jahiliyya as Metaphor for Modern Society”, *Makalah*, tidak dipublikasikan.

Quthb mengklasifikasi semua orang yang menaati kredo-kredo agama sebagai pengikut agama Allah, dan mereka yang mengingkari dan bahkan berkhidmat pada sistem pemerintahan dan hukum yang dibuat manusia termasuk sistem monarki, sosialisme, dan demokrasi, sebagai orang musyrik.[39] Kunci dari pandangan politik Quthb adalah konsep *hakimiyyah* yang mengajarkan bahwa kedaulatan politik mutlak milik Tuhan dan satu-satunya hukum yang patut ditaati hanyalah hukum Islam.[40]

Berbeda dengan al-Bannâ, al-Maudûdi, dan Quthb, al-Sadr menekankan gagasan pembaruannya dengan menekankan pentingnya akan logika, perlunya kausalitas dan peran pemikiran filosofis dan teologis untuk memerangi kekuatan sekularisme dan agnostisisme. Jika ketiga pemikir dan ideolog di atas banyak menekankan pada aspek pemikiran dan gerakan politik Islam, perhatian as-Sadr banyak tercurahkan kepada masalah-masalah filsafat terutama filsafat ekonomi. Keberatan as-Sadr terhadap Barat terutama pada paradigma dan sistem demokrasi kapitalis yang bertumpu pada materilisme. Sistem ini, dalam pandangan as-Sadr dapat diringkas dalam deklarasi empat tipe; kebebasan politik, kebebasan ekonomi, kebebasan mengeluarkan ide, dan kebebasan individu.[41]

Di sini perlu juga menyinggung gagasan Yusûf al-Qardâwî tentang ide kebangkitan Islam yang sebut sebagai *as-Sahwah al-Islamiyyah*. Baginya, dunia Arab hanya bisa bangkit dari keterpurukan multidimensi dan bisa layak hidup di alam modern jika mereka kembali kepada sumber pokok ("return to the sourch"): al-Qur'an dan al-Sunnah.[42]

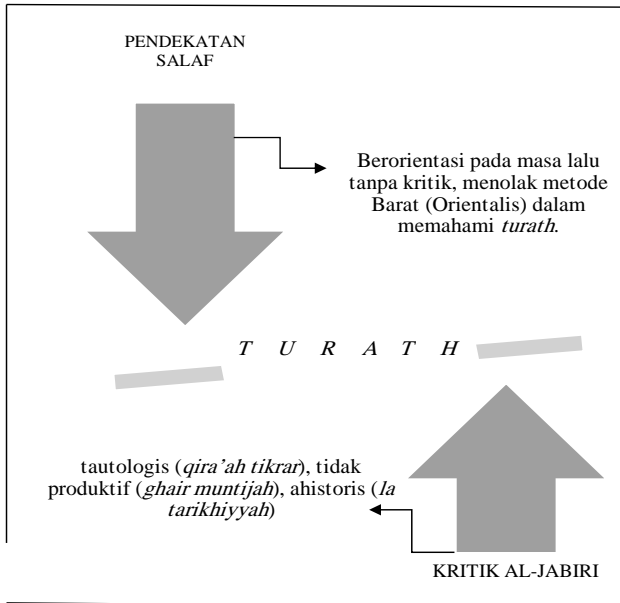
---

[39] Ahmad S Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Bairut: American University of Beirut, 1992), 70-73.

[40] Shahrough Akhavi, "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi" *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 3 (Aug., 1997), 377-401, http://www.jstor.org/stable/164586 (Diakses 20 November, 2010).

[41] Muhammad Baqir as-Sadr, *Falsafatuna*..., 30

[42] Yusûf al-Qardâwî, *as-Sahwah al-Islâmiyyah bayna al-Juhûd wa at-Tatarruf* (Qatar: Majtâbî al-Da'wa al-Hadîtha, 1982), 201.

Bagan 8 Model Pendekatan Salaf terhadap *Turâth* dan Kritik al-Jâbirî

C. Kritik terhadap Pendekatan Marxis

Metode dan pendekatan Marxis dalam kerangka pembacaan terhadap *turâth* Arab-Islam diletakkan dalam konteks pemikiran intelektual Arab kontemporer terutama pasca tragedi 1967 dimana al-Jâbirî melakukan kritik terhadapnya. Karena itu, dialog antara pendekatan Marxis di satu sisi dan pendekatan yang ditempuh al-Jâbirî di sisi lain akan menjadi diskusi utama.[43] Pemikiran Tayyib Tîzînî, dan Abdullah Laroui yang oleh Boullata[44] dipetakan sebagai intelektual Arab yang berorientasi Marxis akan menjadi rujukan dalam diskusi ini. Seperti dikatakan Stephen Sheehi bahwa:

[43] Secara deskriptif, apa yang dimaksud dengan pendekatan Marxis terhadap *turâth* Arab-Islam dan para pendukungnya telah dijelaskan dalam bab sebelumnya, bab II: "Problematika *Turâth* pasca Kekalahan Arab 1967: Konseptualisasi, Teoretisasi, dan pemetaan", 35-42.

[44] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporery Arab Thougt*..., 32.

> "These tragedies were a result not only of the corruption and authoritarianism of Arab regimes but also the "backwardness" (*takhalluf*) and "ignorance" (*jahl*) of their own societies. More specifically, they conclude that Arab societies failed to break with their traditionalist and conservative tendencies, preventing them from internalizing the spirit of modernity in its most positive, humanistic, and even revolutionary forms".[45]

Maksudnya adalah bahwa tragedi 1967, bagi haluan Marxis tidak saja menunjukkan otoritarianisme bangsa Arab, melainkan lebih jauh dari itu adalah bentuk keterbelakangan (*takhalluf*) dan kebodohan dari bangsa Arab itu sendiri. Penyebab utama dari keterpurukan itu adalah dominasi masa lalunya yang mengatur hampir semua demensi kehidupannya. Akibatnya, mereka gagal melakukan internalisasi spirit modernitas dalam bentuk positif, humanistik, bahkan revolusioner.

Tesis utama haluan ini mengandaikan adanya dialektika-historis-materialis antara gugusan ide-ide dengan realitas konkret. Dalam pendekatan ini, tradisi pemikiran Islam dipandang sebagai produk dialektika antara teks-teks keagamaan dengan realitas sosio-historis yang terjejali oleh fenomena pertentangan ekonomi antara kelas borjuis *vis a vis* proletar. Seperti umum diketahui bahwa tesis utama filsafat Karl Marx adalah bahwa kesadaran (pemikiran) berasal dari produk sosial. Artinya, bahwa kesadaran manusia diproduksi oleh institusi-institusi sosial, ekonomi, dan politik dimana manusia hidup. "kehidupan tidak ditentukan oleh kesadaran", begitu kata Karl Marx.[46]

Tujuan utama dari pendekatan Marxis (hanya dalam pengertian intelektual) adalah mentransformasikan masyarakat Arab-Islam dan menanamkan nilai-nilai baru di dalamnya. Pandangan-pandangan keagamaan mendasar tentang kehidupan dunia harus dihilangkan

---

[45] Stephen Sheehi, *Foundations of Modern Arab Identity* (Gainesville: University Press of Florida, 2004), 4.

[46] Karl Marx, *Selected Writings* (Ed.) T.B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1964), 75.

dan diganti dengan pandangan sekuler yang berakar pada rasionalisme, ilmu pengetahuan, dan ekonomi sosialis.[47]

Yang dimaksud dengan pendekatan Marxis di sini merujuk kepada Karl Marx (1818-1883) yang dipandang sebagai salah seorang penganut kecenderungan sosial dalam menafsirkan sejarah. Sebagai seorang pengikut Neo-Hegelianisme Kiri, Marx telah menukar dialektika idealisme Hegel menjadi dialektika matrialisme. Dalam kaitannya dengan metode sejarah Marx, di sini perlu ditegaskan pendirian Marxisme klasik seperti yang dirumuskan oleh Karl Marx:

> "Dalam proses produksi sosial atas eksistensinya, manusia masuk ke dalam relasi yang pasti dan penting, yang bebas dari kehendak mereka, yaitu hubungan-hubungan produksi yang sesuai dengan tahap perkembangan yang menentukan kekuatan-kekuatan produksi materialnya. Totalitas dari hubungan-hubungan produksi ini memunculkan struktur masyarakat ekonomi, fondasi riil yang memunculkan superstruktur legal dan politis, dan yang kemudian terkait dengan bentuk-bentuk kesadaran sosial tertentu."[48]

Sebagaimana pandangan Karl Marx (1818-1883) yang mengatakan bahwa ekonomi, dalam hal ini adalah kapitalisme merupakan kekuatan transformatif yang merubah kehidupan sosial manusia modern, Tîzînî meyakini bahwa kondisi sosial ekonomi dan politik adalah sisi yang menentukan dan menghubungkan horizon kemunduran dan kemajuan dalam berbagai periode sejarah.[49]

Aspek ekonomi yang lebih materialistik atau yang sering dikenal dengan materialisme diealektis menjadi faktor penentu atas

---

[47] Yoyo, "Tren Pemikiran Intelektual Muslim Kontemporer di Timur Tengah Pasca-Defitisme 1967", *Kawistara*, Volume 2, No. 3, 22 Desember (2012): 225-328.

[48] Lihat Karl Marx, "Preface" dan "Introduction" untuk *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Peking: Foriegn Languages Press, 1976), 3. Dikutip dari, Jhon Storey, *Teori Budaya dan Budaya Pop*, ter. Elli El Fajri (Yogyakarta: Qalam, 1993), 6.

[49] Tayyib Tîzînî, *Min at-Turâth ila al-Thaurah…,* 233-234.

perubahan sosial manusia modern. Materialisme diealektis berargumen bahwa segenap kenyataan bersifat material, dan senantiasa mengalami perubahan karena adanya kekuatan-kekuatan yang saling berlawanan yang terdapat dalam segala hal.[50]

Dalam konteks pemikiran Tîzînî, ia mengembangkan teori dialektika materialisme historis Marx[51] dengan mengajukan teori "dialektika historis warisan" (*al-Jadâliyyah at-Târikhiyyah at-Turâthiyyah*). Dari teori ini ia menyebut dua konsep esensial: "fase nasional kontemporer" dan "selektivitas warisan". Yang pertama sepadan dengan asumsi teoritis Marx tentang "formasi sosio-ekonomi" dimana Tîzînî memandang bahwa faktor sosio-ekonomi haruslah dimasukkan sebagai faktor penjelas dalam memahami sejarah dan *turâth* Arab-Islam. Sedangkan konsep kedua memungkinkan untuk memilih secara sadar diantara elemen-elemen *turâth* nasional yang memiliki nilai relatif di masa lampau dan elemen-elemen yang memiliki nilai absolut di masa sekarang dan masa yang akan datang. Tujuan teori Tîzînî adalah menciptakan sebuah "revolusi *turâth*", yaitu sebuah revolusi yang tidak hanya berada dalam pemahaman kognitif.

Menurut Tîizînî, bahwa massa mempunyai dua dimensi: *istimrâriyah* (kontinuitas) dan *allâ istimrâriyyah* (diskontinuitas). Kontinuitas dan diskontinuitas merupakan perpaduan dari sejarah dan *turâth*, yang titik tolaknya adalah kejadian dalam satu masyarakat pada masa lampau. Dari sini muncul idenya tentang "Dialektika-

---

[50] Lois A. Kattsof, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986), 109.

[51] Yang dimaksud dengan Materialisme Historis adalah pandangan sejarah dialektik dalam proses kerja dan laju perkembangan ekonomi. Dalam pandangan ini, bukan kesadaran manusia yang menentukan keadaan mereka, tetapi keadaan sosial mereka yang menentukan kesadaran mereka. Keadaan sosial manusia merupakan produksinya. Hal ini berarti manusia ditentukan oleh produksi mereka, baik apa yang diproduksi maupun cara mereka berproduksi. Cara manusia berpikir ditentukan oleh cara ia bekerja. Oleh karena itu, dalam pandangan ini, tidaklah penting memperhatikan apa yang dipikirkan manusia, tetapi cukup melihat bagaimana cara ia bekerja. Lihat, Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010), 135-145.

Histo-*turâthî* (*jadaliyyah târîkhiyyah turâthiyyah*), yang dijadikan pisau analisis. Sejarah dan *turâth* harus dikaji secara komprehensif. Keduanya seperti mata rantai yang tidak bisa terpisah satu dengan yang lain. Artinya, *turâth* harus diletakan dan dikaji dalam frame proses dialektika sejarah. Dan ketika 'dialektika' dibubuhi dengan 'materialisme', maka yang dikehendaki adalah dialektika versi Marx yang menempatkan sepenuhnya dialektika pada materi dan menjadikan materi sebagai titik sentral pandangannya tentang sejarah manusia.

Dalam konteks bangsa Arab, Tîzînî memandang, sejak awal kebangkitan Arab pada abad 19 telah terjadi dominasi ekonomi oleh kelas peranakan borjuis-feodal Arab yang bergantung pada kekuatan kapitalis-imperialis. Dalam catatan Boullata, sentuhan Marxisme Tîzînî terasa sangat kental ketika ia menghubungkan *turâth* dengan revolusi buruh. Dengan teorinya itu, ia bertujuan menciptakan revolusi *turâth* dalam bentuk sosialisme ilmiah. Teori ini menegaskan bahwa revolusi budaya tidak mungkin terjadi dalam kekosongan relasi sosial (*a vacuum of social relations*), seperti yang kini melanda bangsa Arab. Secara ideologis, hal tersebut menjadikan para borjuis itu malas atau enggan untuk menciptakan revolusi sosial. Inilah kekosongan relasi itu, bukan hanya antara kelas, tetapi juga antara pemilik modal dengan peninggalan *turâth* . Sementara kaum buruh (baca: massa) mempunyai keterkaitan emosional yang erat dengan *turâth* mereka.

Jelas, bahwa Tîzînî telah memasukkan unsur marxisme, tepatnya teori dialektis-historis-materialisme dalam menganalisa hubungan antara *turâth* dan sejarah bangsa Arab. Dengan jelas pula tergambar bahwa Tîzînî hendak mentransformasikan masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Pandangan ini menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang.[52]

---

[52] Taufiq Yusuf, *Auham al-'Almâniyyah hauna ar-Risâlah wa al-Manhaj,* (Manshûrah: Dâr al-Wafâ, 1988), 23.

Lebih lanjut Tîzînî mengatakan bahwa *turâth* harus didekati secara historis dan harus dilihat dalam konteks hubungan dialektis antara masalah sosio-ekonomi dengan kondisi politik dalam sebuah masyarakat. Unsur seperti ini, terutama yang disebutkan terakhir sangat berperan dalam membentuk *turâth* manusia, yang kemudian, disadari atau tidak, mendapat justifikasi ontologis. Karenanya, untuk membebaskan *turâth* dari penafsiran-penafsiran subjektif, ia harus diletakkan dalam kerangka historisisme, "karena sebenarnya, *turâth* itu sendiri adalah sejarah"[53]

Dengan semangat kritik yang sama terhadap kecenderungan salaf, Abdullah Laroui—dengan paradigma berpikir Leninis—mengajukan kritik:

> "Arab intellectuals think according to two rationales. Most of them profess the traditionalist rationale (*salafi*); the rest profess eclecticism. Together, these tendencies succeed in abolishing the historical dimension... Ahistorical thinking has but one consequence: failure to see the real."[54]

Laroui mendiagnosa bahwa problematika dunia Arab kontemporer secara keseluruhan adalah keseteiannya pada visi nenek moyangnya. Dan karena itu mereka mengidap "keterbelakangan sejarah" (*historical retradition*). Lalu, ia menawarkan solusi agar dunia Arab dapat menerima visi modern dan pada saat yang sama memutus dan meninggalkan masa lalunnya untuk kepentingan masa depannya.[55]

Lantas dimana keberatan al-Jâbirî terhadap berbagai pandangan konseptual Marxis yang direpresentasikan oleh Tîzînî

---

[53] Tayyib Tîzînî, *Min at-Turâth ilâ at-Thaurah...,* 243.

[54] Abdullah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual...,* 153-154.

[55] Abdullah Laroui, *The Crisis og the Arab Intellectual...,* 29. Penjelasan mengenai pendapat Laroui, lihat, Ibrahim M. Abû Rabî', "Religion and Culture in the Modern Arab World: Reflections on Hisham Sharabi, (ed.) "The Next Arab Decade: Alternative Futures", *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 4 (Winter 1989), 403-413, http://www.jstor.org/stable/20839972 (Diakses 03 Setember, 2014).

dan Laroui? al-Jâbirî berpandangan bahwa pendekatan Marxis adalah bentuk lain dari semangat orientalisme dengan menggunakan “kacamata luar” (*al-fahm al-khârijî*) dalam membaca *turâth* Arab-Islam. Doktrin “materilisme historis” yang digunakan oleh haluan Marxis, ungkap al-Jâbirî, dipatok sebagai metodologi yang siap pakai dan bukan metedologi yang bisa diukur seberapa jauh tingkat aplikasinya dalam konteks sosio historis masyarakat Arab Islam.[56]

Karena itu, pendekatan Marxis terhadap *turâth* Arab-Islam seperti yang dilakukan oleh Tîzînî dan Laroui adalah pendekatan yang mengabaikan “ruang kultural” Arab yang kompleks dan karenanya simplifikatif, demikian pendapat Ibrâhim Abû Rabî’[57] yang secara tidak langsung mendukung pendapat al-Jâbirî.

Dengan demikian, keberatan al-Jâbirî terhadap pendekatan Marxis paling tidak karena dua hal, *pertama*, dari sisi metodologis, materilismenya Marx akan berujung pada motivasi konstruksi sejarah yang dirumuskan oleh Hegel yaitu bermuara pada Eurosentrisme yang menjadi alat bagi imperialisme Barat. Artinya, pendekatan kaum Marxis bias terhadap ideologi Barat terutama Eropa. Sehingga, kritik al-Jâbirî dengan demikian bisa dipahami semata-mata karena faktor ‘ideologis’ yang tersimpan dari suatu pendekatan tertentu sebagaimana pendekatan Orientalisme yang memihak kepada Barat. *Kedua*, dari sisi pengguna metode ini yang menerapkannya terhadap *turâth* tidak melakukan kritik apakah sebagai metodologi, ia relevan dan aplikatif atau tidak.[58]

---

[56] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 29.

[57] “To my mind, he is content to provide simplistic answers to the complex problems discussed. His complete rejection of Islam, both as a metaphysical and a social system, is indicative of his lack of understanding of the role of religion in, and its deep roots in, the contemporary Muslim societies.” Lihat, Ibrahim M. Abû Rabî’, “Religion and Culture in the Modern Arab World: Reflections on Hisham Sharabi, (ed.) “The Next Arab Decade: Alternative Futures”, *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 4 (Winter 1989), 403-413, http://www.jstor.org/stable/20839972 (Diakses 03 Setember, 2014).

[58] al-Jâbirî, *Arab-Islamic Philosophy A Contemporary Critique...*, 11.

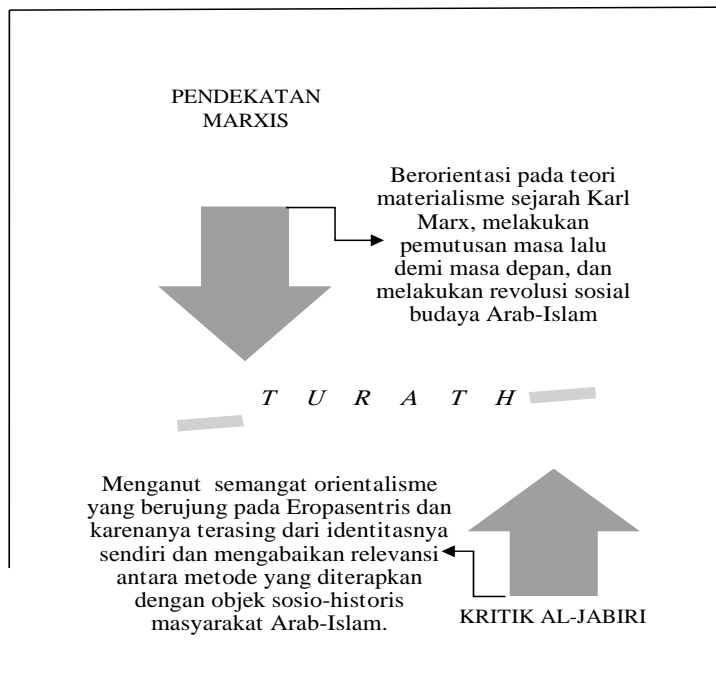
Bagan 9 Model Pendekatan Marxis terhadap *Turâth* dan Kritik al-Jâbirî

PENDEKATAN MARXIS

Berorientasi pada teori materialisme sejarah Karl Marx, melakukan pemutusan masa lalu demi masa depan, dan melakukan revolusi sosial budaya Arab-Islam

T U R A T H

Menganut semangat orientalisme yang berujung pada Eropasentris dan karenanya terasing dari identitasnya sendiri dan mengabaikan relevansi antara metode yang diterapkan dengan objek sosio-historis masyarakat Arab-Islam.

KRITIK AL-JABIRI

D. Kritik terhadap Pendekatan Liberal

Merujuk pada katagorisasi Abû Rabî' dan Boullata terhadap pola respons intelektual Arab pasca defitisme 1967, kecenderungan pemikiran dan pendekatan liberal sesungguhnya dapat dilacak akar-akarnya sejak abad ke-19.[59] Tetapi dalam konteks ini, pendekatan liberal akan diletakkan pada responsnya terhadap problematika *turâth* dalam suasana krisis moral dan politik dunia Arab sebagai era—meminjam istilah Laroui—*The Second Nahdah*.[60]

[59] M. Ira Lapidus, "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 40, No. 4 (1997), 444-460. http://www.jstor.org/stable/3632403 (Diakses 05 Januari, 2010).

[60] Abdullah Laroui, *The Crisis og the Arab Intellectual...*, vii-viii.

Secara terminologi, mendefinisikan istilah "liberal" dalam konteks pemikiran Islam sering mengalami kesulitan tersendiri. Begitu juga dalam menetapkan tipologi para pemikir yang digolongkan sebagai "liberalis". Dua karya penting yang sering menjadi rujukan dalam masalah ini misalnya karya Charles Kurzman[61], *Liberal Islam: A Sourcebook* dan Leonard Binder[62], *Islamic Liberalism* masih dianggap belum tepat untuk mewakili apa yang dimaksud dengan "Liberal Islam".

Kurzman sama sekali tidak memberikan batasan jelas yang dapat membedakan Islam liberal dengan jenis pemikiran Islam lain, seperti modernisme, neo-modernisme, tradisionalisme, post-tradisionalisme atau lainnya. Hal ini pula barangkali yang menyebab-kan Kurzman secara kurang tepat memasukkan intelektual Muslim seperti Yûsuf al-Qaradawî dan M. Natsir ke dalam kategori liberal. Sementara itu, Leonard Binder mencoba mendefinisikan liberalisme dalam konteks Islam dengan pernyataannya:

> For Islamic liberals, the language of the Alquran is coordinate with the essence of revelation, but the content and meaning of the revelation is not essentially verbal. Since the words of the Alquran do not exhaust the meaning of revelation, there is a need for an effort beyond them, seeking that which is represented or revealed by language.[63]

Meskipun sulit untuk mendefinisikannya, namun setidaknya dapat diidentifikasi beberapa kecenderungan yang menjadi identitas atau ciri bagi pemikiran Islam liberal, yaitu: *pertama*, Islam

---

[61] Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), 3-28.

[62] Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 4.

[63] Leonard Binder, *Islamic Liberalism*...,4. Bagi penganut liberalisme Islam, bahasa al-Qur'ân berkaitan erat dengan esensi pewahyuan, tetapi isi dan makna dari wahyu itu sendiri tidaklah verbal secara esensial. Karena kata-kata al-Qur'ân tidak menjelaskan secara mendalam makna yang dikandung oleh wahyu, (maka) dibutuhkan usaha untuk melampauinya, mencari mana yang direpresentasikan dan makna yang diwahyukan oleh bahasa.

liberal berangkat dari preposisi bahwa kebenaran adalah relatif, terbuka dan plural. Maka Islam liberal melakukan dekonstruksi atas teks, yaitu segala bentuk teks dan penafsiran atasnya yang dianggap final. Islam liberal berangkat dari keyakinan bahwa kebenaran tidaklah tunggal. Selalu tersedia ruang untuk melakukan tafsir ulang terhadap seluruh teks yang ada, bahkan teks-teks suci al-Qur'ân dan Hadîth sekalipun. Menurut mereka, penafsiran tunggal akan mematikan kreativitas akal budi manusia yang semestinya mendapatkan tempat terhormat dalam jagad pemikiran. Paradigma teosentris yang meniscayakan "kewenangan tunggal" Tuhan atas daerah "kebenaran" harus diubah menjadi paradigma antroposentris di mana manusia menjadi "pusat tafsir" terhadap teks. Dan karena setiap manusia memiliki kecenderungan untuk melakukan interpretasi atas teks sesuai dengan kondisi psikologis dan sosiologisnya, maka tafsir atas teks itu pun akan beragam pula.

Ketiga, para pendukung kelompok liberal sering menyuarakan teologi pembebasan, yaitu satu bentuk teologi yang menolak segala bentuk penindasan terhadap kebebasan manusia, seperti kebebasan beragama atau kebebasan untuk tidak beragama, dan terutama kebebasan berpikir dan mengeluarkan pendapat. *Keempat*, kelompok liberal melakukan pemisahan antara otoritas duniawi dan ukhrawi, serta otoritas keagamaan dan politik. Bagi pendukungnya, agama tidak mempunyai "hak suci" untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik. Dalam bidang politik, misalnya, Islam liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut.

Singkatnya, pendekatan liberal, secara umum dapat dikatakan sebagai, "The liberals called for the adoption of the modern Western outlook in its totality."[64] Pendekatan ini menerima dan mengadopsi

---

[64] Abdelwahab M. Elmessiri, "Features of the New Islamic Discourse," *Encounters: Journal of Intercultural Perspectives* 3, No. 1 March (1997): 51.

ideologi Barat seraya mengabaikan teori politik, pendidikan, dan ekonomi yang bresumber dari pandangan dunia Islam.[65]

Dalam kaitannya dengan pendekatan terhadap *turâth*, pendekatan liberal tidak berbeda jauh dengan yang ditempuh oleh haluan Marxis dimana keduanya menghendaki transformasi masyarakat Arab-Islam. Beberapa tawaran jalan keluar terhadap problematika *turâth* diajukan oleh para pemikir yang dikatagorikan ‘liberal’ diantaranya—untuk menyebut beberapa nama—adalah Tahâ Hussein (1889-1973), Zakî Najîb Mahmûd (1905-1993), dan Adonis (L. 1930).

Gagasan Tahâ Hussein tentang relasi Islam dan Barat, tepatnya bagaimana peradaban Islam berdialog dengan modernitas mengundang polemik karena ide sekularisasinya. Ia mengusulkan untuk mengambil kembali (*retaking*) semua yang ada di Barat untuk kemajuan peradaban Islam.[66]Gagasan seperti ini tentu mengandung analisis yang dapat ditempatkan sebagai gagasan yang sedang “mengekor” ke Barat di satu sisi dan gagasan yang jujur terhadap realitas peradaban baik yang sedang berlangsung di Barat dan di Tmur (Islam) di sisi lain. Bagi Tahâ Hussein—seperti diulas oleh Syahrin Harahap—setidaknya ada empat alasan kenapa peradaban Islam harus berkiblat ke Barat secara menyeluruh. Pertama, tengah terjadi proses pergumulan antara Islam dan Barat dalam banyak bidang sebagai akibat pertemuan kebudayaan yang tidak bisa dihindari. Bagi Tahâ, Barat dan Timur bukanlah masalah geografi, tetapi lebih kepada masalah kebudayaan dan peradaban. Kedua, peradaban Barat yang diambil oleh umat Islam modern sejatinya adalah peradaban Islam yang pernah hilang. Ketiga, kehidupan Eropa bukanlah kehidupan yang penuh dengan dosa dan maksiat,

---

[65] Muhammad Mumtaz Ali, “Liberal Islam: An Analysis”, *The American Journal of Islamic Social Sciences* (2004) 45-70 http://i-epistemology.net/v1/attachments/918 (Diakses 10 September 2016)

[66] Tahâ Hussein, *Mustaqbal as-Thaqâfah fî Misr*, Cet. 2 (al-Qâhirah: Dâr al-Ma‘ârif, 1996), 39-40.

tetapi di dalamnya terkandung kebaikan dan manfaat. Dan keempat, dengan pendekatan sejarah, pada masa Dinasti Umayyah dan Abbâsiyah, umat Islam tidak segan untuk menimba peradaban Parsi dan Yunani bahkan Cina.[67]

Semangat modern-liberalistik Tahâ Hussein tergambar juga dalam pemikiran Zakî Najîb Mahmûd. Perkenalannya dengan dunia Barat (tepatnya Inggris) dengan seluruh aktivitas akademisnya membawa Mahmûd kepada hipotesa bahwa peradaban Barat merupakan alternatif bagi kebuntuan peradaban Arab-Islam. Kegandrungannya terhadap aliran Positivisme[68] semakin mengokohkan dirinya sebagai ahli filsafat di Mesir. Di Universitas Cairo ia mendirikan majalah, *al-Fikr al-Mu'âsir* ("Pemikiran Kontemporer") sebagai corong ide-ide kemajuan dan pembaruan. Di tempat itu pula ia melahirkan tokoh-tokoh besar seperti Fu'âd Zakariyya dan Hassan Hanafî.[69] Ia *concern* untuk memikirkan masalah-masalah *turâth*. Hal ini terbukti dari karya-karyanya yang membahas tentang pembaruan pemikiran Arab dan masalah-masalah yang terkait dengan *turâth* seperti *Tajdîd al-Fikr al-'Arabî, Thaqâfatunâ fi muwâjihât al-'Asr, Fi tahdîth Thaqâfah al 'Arabiyyah, 'Arâ'î baina Thaqâfatain,* dan *Qiyâm min at-Turâth.*

Pertanyaan dasar yang diajukan Mahmûd adalah, *pertama*, apa yang dimaksud dengan menghidupkan *turâth* kembali?, *kedua*, apa yang diinginkan dari perpaduan antara 'yang lama' (*al-maurûth*) dan 'yang baru' (*al-mu'âsir*)? Ide dasar Mahmûd dalam memandang *turâth* adalah seruan membuka pintu ijtihad dengan melihat *turâth* Barat

---

[67] Syahrin Harahap, *Islam dan Modernitas...*, 105-108.

[68] Positivisme adalah istilah untuk posisi filosofis yang menekankan pada aspek faktual pengetahuan, khususnya pengetahuan ilmiah. Dengan kata lain, positivisme adalah suatu aliran filsafat yang menyatakan ilmu-ilmu alam (empiris) sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang benar dan menolak nilai kognitif dari studi filosofis atau metafisik. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 196), 858.

[69] Imam Abdul Fatah, (Ed.) Hassan Hanafî, *Zakî Najîb Mahmûd*, (Kairo: Majlis al-A'la li at-Thaqâfah, 1988), 111.

Modern sebagai salah satu refernsi untuk merevitalisasi *turâth* Arab-Islam.

Mahmûd membagi *turâth* ke dalam dua bagian; *pertama*, *turâth* yang rasional, yaitu perspektif ilmiah para leluhur terhadap sesuatu. *Kedua*, *turtâh* yang irasional, yaitu sesuatu yang terjasad dalam kehidupan emosi individu para leluhur. Mahmûd melihat tiga persoalan mendasar yang terjadi dalam *turâth* Arab-Islam yang harus dibuang dengan merujuk pada prinsip-prinsip Francis Bacon dan Descartes dalam cara bekerja ilmiah: *pertama*, hegemoni kekuasaan dalam kebebasan berpendapat. Sehingga pendapat-pendapat yang muncul ketika itu hanyalah pendapat yang keluar dari kelempok tertentu kemudian dipaksakan untuk diikuti oleh seluruh lapisan masyarakat. Akibatnya yang muncul adalah *turâth* yang merepresentasikan kekuasaan saat itu dan menafikan *turâth-turâth* lain yang memungkinkan nilai kebenaran di dalamnya.

Menurutnya, nilai alami suatu pemikiran adalah ketika pemikiran tersebut berjalan dalam pergumulan antara “ya” dan “tidak”. Dalam tataran dialog, dengan mengandalkan kekuatan nilai argumen kebenaran yang dibawanya, tidak mengandalkan ego dan kekuatan. Seperti diskusi antara Socrates dan Plato. Dan dialog sportif seperti yang di citakannya ini, jarang sekali mendapat tempatnya dalam perbendaharaan *turâth* Arab-Islam.[70] Ia mencontohkannya dengan kasus *mihnah* al-Qur‘ân yang menimpa Ahmad bin Hanbal. Ia mencermati bahwa kebebasan belum dilaksanakan sepenuhnya, baik dalam masa pendahulu maupun era sekarang. Ia mengambil langkah awal menuntut bagaimana agar pemerintah dapat menjamin kebebasan rakyat serta melepaskan jaket kekuasaan atau kekhalifahan yang senantiasa mendeteksi seseorang dengan tanpa perhitungan. *Kedua*, bayangan masa lampau atas masa sekarang. Dengan kata lain, kepercayaan yang berlebihan terhadap apa yang telah dihasilkan oleh para pendahulu dan diri sendiri sebagai bagian dari masa lalu (narsisisme). Unsur kedua ini hampir merata dalam

---

[70] Zakî Najîb Mahmûd, *Tajdîd al-Fikr al-‘Arabî* Cet. 9 (Beirut: Dar as-Shrûq, 1993), 46.

turâth Arab-Islam. *Turâth* diibaratkan sebagai sesuatu yang suci *(ma'sûm)* jauh dari perubahan meski telah melalui pergantian zaman dan seharusnya minta diperbaharui. Semua ini dapat disaksikan dari karangan-karangan yang berbentuk semacam *sharah* dan *tahqîq* yang muncul dalam lapisan *turâth* dengan tidak merubah sedikitpun isi dan redaksi kitab yang telah muncul sebelumnya.

Ketiga, Merajalelanya hawa metafisis dalam setiap lini kehidupan hingga memasuki ranah yang semestinya murni ilmiah. Oleh karena itu, ia mengkampanyekan logika positivisme sebagi solusi keluar dari lingkaran ini. Ia menginginkan agar akal bekerja mandiri dengan kemampuannya untuk mengolah lahan ilmiah tanpa mencampuradukannya dengan instink atau emosi. Perbedaan antara ilmu dan sihir terletak dari perspektif keduanya terhadap suatu nilai lahiriyah. Ilmu akan memberi kesimpulan jika terdapat korelasi gerakan nyata di dalamnya. Sedang sihir akan memberi kesimpulan tanpa harus ada korelasi gerakan nyata tersebut. Sedangkan *turâth* yang bernilai rasional, salah satu contohnya adalah bahasa Arab yang tidak bisa dilepaskan dari rancang bangun peradaban baru Arab-Islam. [71]

Jalan keluar dari problematika *turâth* Arab-Islam yang dipetakan Mahmûd menurutnya tidak lain adalah positivisme. Karena ia membantu untuk memahami *turâth* secara obyektif tanpa dibarengi dengan hal-hal seperti emosi dan instink. Karena positivisme berbasis empiris, maka makna suatu istilah dalam *turâth* Arab-Islam bisa berubah maknanya sesuai dengan keadaannya sekarang meskipun redaksinya tidak berubah. Mahmûd mencontohkan kalimat *al-adâlah* dalam bahasa Arab. Pada masa dulu, kata *al-adâlah* dimaknai sebagai, "pengembalian sesuatu oleh seseorang yang berbuat zalim kepada seseorang ynag dizaliminya". Kini istilah itu berubah maknanya menjadi, "keseimbangan antara dua hal yang menyangkut suatu keadaan".

---

[71] Zakî Najîb Mahmûd, *Tajdîd al-Fikr al-'Arabî...*, 47.

Ia juga menemukan model logika para leluhur dalam menarik kesimpulan. Yaitu menarik dari ‘yang umum’ kepada ‘yang parsial’. Artinya, segala sesuatu harus dikembalikan kepada yang ‘sudah mapan’ yaitu sebuah *turâth* masa lalu. Dalam kaidah Usûl Fiqh misalnya dikenal dengan istilah, *al-ibrah bi umûm al-lafaz la bikhusûs as-Sabab*. Kira-kira artinya, kebenaran itu terletak pada definisi yang sudah umum (berupa warisan masa lalu), dan bukannya pada realitas yang muncul belakangan. Hal ini berbeda dengan prinsip ilmu modern yang menarik dari ‘yang parsial’ kepada ‘yang umum’. Dalam nalar Arab, teks atau *nash* (al-Qur’ân dan as-Sunnah dalam persepektif al-Shâfi’î) merupakan pusat dari kebenaran.[72]

Jelas, Mahmûd memperlakukan pendekatan positivistik sedemikian istimewa dalam konteks *turâth* Arab-Islam. Jika positivisme terbukti berhasil di Barat dalam konteks ilmu-ilmu murni seperti fisika, maka dalam konteks *turâth* Arab-Islam mengalami problematikanya sendiri.

Sejalan dengan Mahmûd, Adonis memiliki padangan yang serupa. Dalam karya besarnya, *at-Thâbit wa al Mutahawwil: Bahth fi al-Ittibâ’ ‘inda al-‘Arabî* (“Yang Mapan-Statis dan Yang Berubah Dinamis: Kajian atas Kreativitas dan Konservativitas menurut bangsa Arab”)[73], ia banyak mengeksplorasi tentang *turâth* Arab-Islam.[74]

Dalam amatan Adonis, dalam proses dialektika antara kelompok *at-thâbit* dan kelompok *al-Mutahawwil* selalu dimenangkan oleh

---

[72] Dalam pendapat as-Shâfi’î—sebagai ulama yang pendapatnya secara kokoh diikuti secara luas dari dulu hingga sekarang oleh umat Islam—ia berpandangan bahwa seluruh aktivitas nalar atau ijtihad harus dalam konteks superioritas *nas* (al-Qur’ân dan as-Sunnah). Ia membatasi sumber *tashri’* hanya pada teks.

[73] Adonis dalam pengantarnya terhadap buku ini mengakui bahwa buku ini merupakan permualaan. Di sini belum diketahui proyek besar Adonis tentang *turâth* Arab sebagaimana al-Jâbirî yang menjadikan, *Nahnu wa at-turâth* dan *at-turâth wa al-hadâthah* sebagai permulaan untuk magnum opusnya, *Naqd al-‘Aql al-Arabî*.

[74] Dalam buku ini Adonis menjelaskan bahwa “yang mapan” dan “yang berubah” maksudnya adalah cara pandang dan kecenderungan manusia Arab-Islam dalam melihat dua hal, yaitu masa lalu dan kini, keyakinan dan realitas, wahyu dan akal, warisan dan sesuatu yang datang dari luar.

kekuatan *at-thâbit* dan itu terjadi sejak generasi pertama tepatnya pasca-wafatnya Nabi ketika persoalan politik (soal siapa pengganti Nabi) lantas bergeser ke persoalan aqidah. Sejak itu, agama selalu menjadi justifikasi atas persoalan politik. Sejak itu pula, ideologi kelompok yang mendominasi dan menguasai sistem (kekuasaan) didasarkan pada interpretasinya yang khas terhadap agama, yang sangat dipengaruhi oleh kepentingan-kepentingan ekonomi dan afiliasi-afiliasi politik dan sosial.

Dari gambaran sejarah yang demikian, masyarakat Arab menurut Adonis 'terpenjara' oleh beberapa karakteristik yang sekaligus menjadikan sikapnya terhadap warisan masa lalu serta menjadikan struktur pemikiran yang khas Arab. Adonis meng-gambarkannya paling tidak pada empat tataran; *pertama*, pada tataran eksistensial (sikap teologis) bahwa masyarakat Arab mempunyai kecenderungan yang berlebih-lebihan dalam memisahkan antara manusia dengan Allah, dan menjadikan konsep keagamaan tentang Allah sebagai dasar, poros, dan tujuan.

Pemikiran Arab yang dominan tidak lain adalah individual, abstrak, dan sangat mitis. Atas dasar itu, peradaban yang dominan adalah peradaban represif, peradaban sistem yang dominan dengan semua institusinya, *kedua*, pada tataran kehidupan psikologis yaitu bahwa masyarakat Arab memiliki kecenderungan romantisisme, maksudnya sangat tergantung pada sesuatu yang sudah diketahui dan menolak sesuatu yang tidak diketahui bahkan meng-khawatirkannya.

Lantaran pengaruh struktur budaya yang dominan, mereka mempergunakan warisan masa lalunya untuk memahami segala sesuatu dan apa saja yang berada di luar perspektif warisan itu tidak patut untuk diberi nilai apa pun. *Ketiga*, pada tataran ekspresi dan bahasa, yaitu pemisahan antara makna dengan ujaran. Orang Arab yang konservatif lebih mengutamakan retorika daripada tulisan. *Keempat*, pada tataran perkembangan peradaban adalah kontradiksi dengan modernitas. Artinya, di satu sisi kontradiksi orang

Arab yang memiliki mental konservatif dalam menyikapi modernitas Barat: dia mengambil hasil-hasil peradaban modern, namun menolak prinsip rasional.[75] Karakter-karakter tersebut bukan merupakan karakteristik mental Arab secara keseluruhan tetapi merupakan karakteristik yang dominan dan memberikan orientasi terhadap kehidupan Arab.

Dari keempat struktur pemikiran Arab konservatif akibat dominasi kelompok *at-thâbit* itu, Adonis menyimpulkan evaluasinya yaitu bahwa kehidupan Arab tidak mungkin bangkit dan manusia Arab tidak mungkin kreatif apabila struktur yang konservatif yanag dominan dari pemikiran Arab tidak dihancurkan.[76]

Premis umum lain yang dapat ditarik dari penelitian Adonis adalah bahwa problematika epsitemologi Arab adalah kecenderungan yang memegang kemapanan teks pada aras keagamaan. Kecenderungan ini menganalogkan sastra, puisi, dan pemikiran secara umum pada agama. Karena itu—dan karena alasan historis—yang merupakan interpretasi dan representasi kekuasaan, maka kebudayaan Arab yang hegomonik adalah kebudayaan kekuasaan. Pengetahuan agama yang unik menjadi berubah perspektif-epsitemologis yang bersifat umum.

Adonis menyebutkan bahwa salah satu penyumbang besar terhadap struktur pemikiran Arab yang konservatif dan mapan itu salah satunya adalah imam as-Shâfi’î dan para pengikutnya. Menurutnya, as-Shâfi’î membatasi dasar-dasar sejati sharî’ah hanya pada teks-teks al-Qur’ân dan al-Sunnah dan penggunaan ijtihad dalam bingkai *qiyâs* saja, serta menolak metode-metode lainnya seperti *istihsân* dan *istislâh*. Karaktersitik ini telah menjadi mapan. Impilkasi teoritik dari prinsip as-Shâfi’î adalah bahwa segala pemahaman terhadap apa saja yang terjadi, setelah dasar, harus berdasar dari dasar itu sebagaimana cabang berasal dari bagian

[75] Adonis, *at-Thâbit wa al-Mutahawwil…* , xxxii

[76] Adonis, *at-Thâbit wa al-Mutahawwil…*, xxxvi

utamanya. Dengan demikian, yang dasar merupakan bentuk global dari masa lalu, masa kini, dan masa datang.

Pada dasarnya Adonis sepakat untuk melakukan dekonstruksi terhadap bangunan pemikiran Arab. Tetapi ia mensyaratkan dekonstruksi 'dari dalam'. Upaya mendekonstruksi yang asal harus dilakukan dengan yang asal itu sendiri. Dengan ungkapan lain, ke-Arab-an itu sendirilah yang menghalangi orang Arab sekarang untuk menjadi orang Arab kemarin. Karena itu, masa lalu yang didekonstruksi sebenarnya membangun kembali dengan ke-Arab-an itu sendiri.

Upaya dekonstruksi itu menurut Adonis harus dimulai dari pengalaman bukan karena alasan mental. Di sini Adonis sangat percaya akan kebanaran yang datang dari realitas. Perubahan dapat diandaikan ketika kebenaran ralitas dapat diadopsi sebagai rujukan epistemologis.[77]

Meskipun dalam banyak hal, terutamanya kritiknya terhadap pendekatan tradisional, memiliki banyak kesamaan dengan pemikiran Zakî Najîb Mahmûd dan Adonis, al-Jâbirî menolak pandangan kaum liberal yang memandang 'sebelah mata' terhadap *turâth*. Seperti kritiknya terhadap pendekatan Marxis yang berorientasi terhadap orientalisme, pendekatan liberal dipandang oleh al-Jâbirî sebagai 'pandangan luar' yang mengarah pada Eropa-sentris dan karenanya menjadi terasing dalam dirinya sendiri:

> "al-salafiyyah al-ishtishraqiyyah" hadhihi tadda'i anna ma yahummuha faqat, al-fahm wa al-ma'rifah wa annaha idh ta'khudhu min al-mushtashriqîn manhajahum "al-ilmi" tatruku aydiyulujiyyatahum, wa lakinnaha tansa aw tatanasa annaha ta'khudhu ar-ru'yah ma'a al-manhaj, wa hal yumkin al-fasl baynahuma?[78]

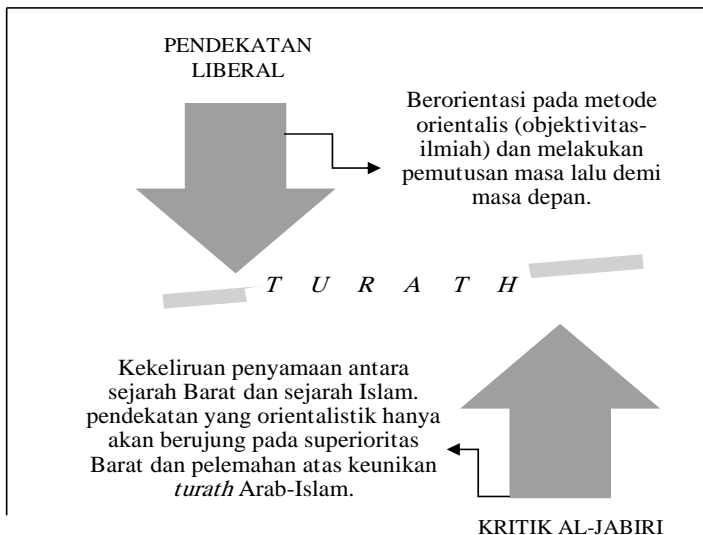
---

[77] Meski Adonis tidak menyebutkan latar belakang pemikirannya karena pengaruh pemikiran orang lain, penalaran ilmiahnya itu mirip dengan prinsip-prinsip feneomenologi yang dikembangkan oleh Hassan Hanafî. Pemikiiran kesejarahannya juga mirip dengan apa yang ditulis dan dikembangkan oleh Ibn Khaldûn yang menekankan aspek empiris sebagai kekuatan untuk menarik 'kebenaran sejarah'.

[78] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth...,* 14.

al-Jâbirî juga tidak setuju dengan pendekatan dan solusi yang ditawarkan oleh kelompok liberal yang terlalu silau dengan kemajuan dan kecanggihan peradaban barat sehingga sanggup untuk menjadikannya model sebuah bangunan peradaban.[79] al-Jâbirî mempertanyakan alternatif kebudayaan yang ditawarkan kelompok liberal. Katanya bagaimana mungkin kita dapat mengadopsi modernisasi model Barat, karena modernisasi itu sendiri menuntut pemutusan hubungan dengan masa pra-modernisasi itu sendiri. Periode sejarah mana yang harus diputuskan bangsa Arab ini untuk bisa maju seperti Barat, padahal sejarah masa lalunya tidak sama seperti sejarah masa lalu Barat. Problema yang dihadapi oleh bangsa Arab tidak sama dengan bangsa Eropa, oleh sebab itu tidaklah mungkin kita mengadopsi budaya Barat untuk menyelesaikan masalah kita.[80]

Bagan 10 Model Pendekatan Liberal terhadap *Turâth* dan Kritik al-Jâbirî

---

[79] al- Jâbirî, *Ishkâliyât...*, 41.

[80] al-Jâbirî, *al-Mashrû' al-Nahdawi al-'Arabî: murâja'ah naqdiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat Wahdah 'Arabiyyah, 1996), 130.

Tabel 7 Perbandingan Pendekatan terhadap *Turath*

SALAF	LIBERAL	MARXIS	REFORMATIF (AL-JABIRI)
▪ Berorientasi pada masa lalu tanpa kritik ▪ Menolak metode Barat (Orientalis) dalam memahami *turath*.	▪ Berorientasi pada metode orientalis (objektivitas-ilmiah) ▪ Melakukan pemutusan masa lalu demi masa depan. ▪ sarat muatan kolonialisme, imperialisme, missionarisme, dan subjektivitas	▪ Berorientasi pada teori materialisme sejarah Karl Marx ▪ Melakukan pemutusan masa lalu demi masa depan, dan melakukan revolusi sosial budaya Arab-Islam	▪ Berorientasi pada keseimbangan terhadap masa lalu dan modernitas secara kritis ▪ Memperlakukan *turath* sebagai prestasi sejarah dan modernitas sebagai realitas sejarah ▪ objektif (*mauduiyyah*) dan rasional (*ma 'quliyyah*)

E. Analisis atas Kritik al-Jâbirî: Tinjauan Hermeneutika Gadamer

Dalam perspektif Gadamer, Kritik al-Jâbirî terhadap pendekatan Salaf, Liberal, dan Marxis terhadap *turâth* tidak dapat dipisahkan dari beberapa faktor internal dan eksternal yang mengitarinya. Secara internal, sejak awal al-Jâbirî telah memiliki perangkat metodologi yang memungkinkannya untuk mengkritik terutama atas pembacaan golongan Salaf yang membaca "teks masa

lalu" secara rigid (*taken for granted*). al-Jâbirî, dengan demikian—mengikuti pendekatan Gadamer—telah memasukkan "prasangka" yang secara subjektif telah mempengaruhi pembacaannya terhadap mereka yang menjadi sasaran kritiknya. Bagi al-Jâbirî, pembacaan dengan "apa adanya" terhadap *turâth* seperti yang diyakini golongan Salaf, tidak akan menemukan konteks sosio-historis-ideologis dari *turâth* tersebut. Padahal, *turâth* itu sendiri adalah 'peristiwa sejarah' (*târîkhiyyah*) yang tidak berdiri di ruang hampa.

Maka, untuk menjadikan *turâth* itu berdaya guna bagi pembangunan peradaban Arab-Islam dan sebagai prasyarat bagi kebangkitan Islam (*Islamic Resurgence, as-Sahwah al-Islâmiyyah*), ia harus didekati dengan cara yang tepat. Kritik epistemologi dengan metode dekonstruktif dan rekonstruktif adalah salah satu jawabannya. Maksudnya adalah bahwa *turâth* harus dibaca dengan *fasl al-Qâri' bi al-Maqrû'* (pemisahan antara 'sang pembaca' dan objek bacaannya) dan *wasl al-Qâri' bi al-Maqrû'* (menghubungkan 'sang pembaca' dengan objek bacaannya). Dengan cara tersebut, al-Jâbirî bermaksud untuk menempatkan tradisi (sebagai objek bacaan) secara kritis. Karena, seringkali tradisi masa lalu ditempatkan sebagai "pihak yang berbicara" tentang kekiniannya. Sebagai pihak yang seakan-akan hadir kembali di masa kini dengan segenap kejayaan dan kegemilangannya tanpa cacat. Dengan cara memisahkan antara 'si pembaca'dan objek bacaannya, diharapkan mendapatkan objektivitas. Namun demikian, objektivitas pemikiran, dalam doktrin hermeneutika Gadamer, bukan bermakna menghadirkan "cakrawala teks" yang dibaca secara apa adanya. Melainkan pemikiran sebagai hasil dialog antara "cakrawala teks" dan "cakrawala pembaca" yang dalam bahasa Gadamer disebut sebagai *fusion of horizon*.

Kecenderungan Salaf, Liberal dan Marxis sebagai fenomena eksternal semakin menguatkan al-Jâbirî untuk menemukan alternatif pembacaan (*qirâ'ah*) terhadap *turâth*. Jika golongan Salaf ditempatkan al-Jâbirî sebagai tidak kritis, ahistoris (*la târîkhiyyah*), mengulang-ngulang apa yang telah mapan (tautologis, *qirâ'ah tikrâr*), dan tidak produktif (*ghayr muntijah*), maka golongan Liberal dan

Marxis ditempatkannya sebagai golongan yang tidak tepat dalam menggunakan metode Barat (Orientalis) dan Marxisme sebagai alat bedah atas *turâth* Arab-Islam.

Harus diakui, kritik al-Jâbirî terhadap golongan Salaf yang ahistoris dalam memperlakukan *turâth* sejatinya tidaklah berbeda dengan pandangan golongan Liberal dan Marxis. Bahkan, golongan Marxis, dengan meminjam teori 'materialisme sejarah' Karl Marx, relatif lebih radikal dalam mengkritik pendekatan Salaf dibanding al-Jâbirî. Pemikiran Tayyib Tîzînî dan Abdullah Laroui sebagai intelektual berhaluan Marxis, hemat penulis, lebih tajam dalam mengkritik pendapat golongan Salaf. Begitu pula dengan golongan Liberal yang sejalan dengan pemikiran al-Jâbirî dalam masalah historisitas *turâth*. Tawaran Zakî Najîb Mahmûd untuk menggunakan positivisme dalam memperlakukan *turâth* Arab-Islam relatif lebih tegas, untuk tidak mengatakan radikal, dibandingkan al-Jâbirî yang cenderung eklektis. Sehingga, dapat dikatakan bahwa kritik al-Jâbirî terhadap golongan Liberal dan Marxis adalah 'kekhawatiran' yang akhirnya menyamakannya dengan dengan golongan Salaf itu sendiri.

Pada saat yang sama, ketika al-Jâbirî menggunakan perangkat metodologi dekonstruksi dalam membaca *turâth*, sesungguhnya ia sedang meminjam konsep orang lain, dalam hal ini adalah pandangan hidup Kristen dan Yahudi.[81] Meskipun dalam banyak kesempatan, ia mewanti-wanti untuk tidak terjebak pada metodologi orientalis seperti yang ia tuduhkan kepada golongan Liberal. Di sini al-Jâbirî sering dikritik 'tidak konsisten' dalam memilih dan membangun metodologinya. Dalam mengkritik akal Arab, al-Jâbirî banyak meminjam metodologi Barat khususnya yang berasal dari madhab-madhhab Perancis seperti Gaston Bachelard, Georgos Canguilhem, Michel Foucalt, Derrida dan lain-lain.[82]

---

[81] Lihat, 'Abd Wahhab al-Masiri, "al-Fikr al-Gharbi: Mahrû' Ru'yah Naqdiyyah", *Islamiyyah al-Ma'rifah*, No.5 (1996): 125-138.

[82] Lihat Toha Abdurrahmân, *Tajdîd fi Taqwîm at-Turâth* (Beirut: al-Markaz at-Thaqâfî al-'Arabî, 1994), 34.

Perkenalannya dengan para pemikir Perancis—sebagai realitas historis—menjadikan al-Jâbirî dikenal sebagai kritikus kontemporer penganut madhhab strukturalisme. Metode ini diadopsi oleh al-Jâbirî dari para pemikir Perancis karena mereka sama-sama memiliki problem yang identik, yakni problem pembacaan tradisi. Pada aras ini, sekali lagi, al-Jâbirî bukanlah pemikir Arab satu-satunya yang menggunakan metode dekonstruksi. Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abû Zayd, Muhammad Shahrûr adalah pemikir Arab Kontemporer yang sama gigihnya dalam menelaah masalah *turâth* dengan pendekatan yang hampir sama.

Lantas, dimana letak orisinalitas gagasan al-Jâbirî di sini? Dalam konteks kritiknya terhadap tiga haluan: Salaf, Liberal, dan Marxis, al-Jâbirî relatif berhasil memetakan kekuatan dan kelemahan metodologi masing-masing dan implikasinya terhadap pemahaman atas *turâth*. Pada saat yang sama—meskipun terjadi kemiripan di sana sini—al-Jâbirî telah dengan sunggugh-sungguh memberikan alternatif metodologi yang relevan dan kontekstual. Salah satu keunggulan al-Jâbirî adalah bagaimana menerapkan metodologi—meskipun sebagai pinjaman—terhadap realitas yang dihadapi oleh pemikiran Arab Kontemporer.

BAB VI
KONTRIBUSI METODOLOGIS MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI TERHADAP PEMBACAAN ATAS *TURATH* UNTUK KEBANGKITAN PEMIKIRAN DAN PERADABAN ARAB-ISLAM

A. Basis Metodologi Pemikiran al-Jâbirî

Seperti telah disinggung dalam bab sebelumnya bahwa dalam memproduksi pemikirannya, al-Jâbirî banyak berhutang budi pada metode pemikiran Barat terutama filsafat postmodernisme Perancis. Pemikiran Andre Lalande (1867-1963), Gaston Bachelard ((1884-1962), Louis Althusser (1918–1990), Goerges Canguilhem (1904-1995), Michel Foucault (1926-1984) dan Jacues Derrida (1930-2004) sering dipinjam sebagai rujukan metodologisnya.[1] Sebagai pemikir Arab Kontemporer yang memilih jalur epistemologi, tepatnya kritik epistemologi[2] sebagai *core*

---

[1] Ibrahîm Abû Rabî', "Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad 'Abid al-Jâbirî", *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 1 (Spring 2003), 63-95, http://www.jstor.org/stable/20837251 (Diakses 16 Juni, 2014). Lihat juga, Toha Abdurahmân, *Tajdîd fi Tawîm al-Turâth* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1994), 34.

[2] Dalam konteks al-Jâbirî, kritik epistemologi ingin mengajak untuk menganalisis struktur pemikiran (*bunyah al-'Aql*) di satu sisi, dan melakukan penelusuran terhadap proses pembentukan pemikiran (*takwîn al-'Aql*) di sisi lain.

intelektualnya, al-Jâbirî telah menempatkan "Akal Arab" (*al-'Aql-al-'Arabî*) sebagai persoalan utama dalam kajiannya yang ia tuangkan dalam *Mashrû' Naqd al-'Aql al-'Arabî* (Proyek Kritik Nalar Arab).[3] Dari sistem akal inilah dapat diketahui, setidaknya versi al-Jâbirî, sebab-sebab dari fakta yang mengenaskan akan keterbelakangan bangsa Arab sejak seratus tahun lampau hingga masa kontemporer ini.[4]

Akal Arab dalam triloginya, didefinisikan oleh al-Jâbirî sebagai kumpulan prinsip dan kaidah yang diberikan oleh peradaban Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan, atau aturan epistemologis, yakni sebagai kumpulan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu.

al-Jâbirî melihat bahwa kumpulan konsep dan prosedur pemikiran yang mengatur dengan ketat pola pandang orang Arab dan pola interaksinya dengan sesuatu itu memang ada. Berarti, orang Arab adalah individu anak manusia yang akalnya terbuka, tumbuh dan berkembang dalam peradaban Arab, hingga (peradaban Arab itu) memformat referensi pemikirannya yang utama, kalau bukan satu-satunya.

Dalam hal ini al-Jâbirî membagi akal menjadi dua. *Pertama* adalah '*Aql al-Mukawwin* (*la raison constituante*). Akal dalam pengertian ini disebut dengan nalar (akal) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai akal tersebut. Sedangkan yang *kedua* adalah '*Aql al-Mukawwan* (*la raison constituee*)[5]. Akal dalam pengertian kedua ini disebut nalar

---

[3] al-Jâbirî, *al-Khitâb al-'Arabî al-Mu'âsir* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1992), 15.

[4] Dalam kerangka ilmu-ilmu keislaman, menurut Ahmad Baso, salah satu sumbangan penting dari al-Jâbirî adalah pengenalannya tentang akal dalam lingkungan studi-studi keislaman, trerlepas apakah definisi itu berasal dari Lalande, Levi-Strauss atau Michel Foucalt. Lihat Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis :Kritik Nalar Muhammad 'Abid al-Jâbirî" dalam, Muhammad 'Abid al-Jâbirî", Post Tradisionalisme Islam (Yogyakarta: LKiS, 2000), xxxi.

[5] Jika ditelaah secara komparatif, istilah '*Aql al-Mukawwan* (al-Jâbirî) dan *'la raison constituee'* (Andre Lalande) tidak jauh berbeda dengan konsep *episteme* milik

(akal) budaya, yaitu suatu nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu dimana orang tersebut hidup. Yang kedua inilah yang oleh al-Jâbirî disebut sebagai "Akal Arab".[6]

Untuk mendefinisikan "Akal Arab", al-Jâbirî dengan sengaja dan sadar meminjam konsep akal dari Andre Lalande (1867-1963) seorang filsuf post-strukturalisme Perancis.[7] Seperti telah disinggung dalam tulisan Ahmad Baso[8] dan Luthfi Assyaukani[9] bahwa al-Jâbirî, seperti juga para pemikir Arab kontemporer lainnya terutama Muhammad Arkoun banyak dipengaruhi oleh wacana filsafat post-strukturalisme dan post-modernisme. Dengan demikian, gagasan al-Jâbirî tentang akal yang diwarisi dari Lalande tidak terlepas dari semangat post-strukturalisme yang berkembanag di Perancis.[10]

Secara umum, pendekatan post-strukturalisme berbeda secara diametral dengan pendekatan yang berkembang pada abad pencerahan yang didominasi oleh cara berpikir yang positivistik yang memandang realitas sosial secara dualistik, yaitu secara subjek dan objek. Pendekatan ini juga tidak memandang realitas dunia dari sisi kondisi material, tetapi memandang dari luar materi dan tidak memisahkan antara subjek dan objek.

Michel Foucault dan *paradigma* milik Thomas Khun. *Epsiteme* merupakan keseluruhan ruang makna dan prapengandaian yang mendasari kehidupan yang memungkinkan pengetahuan bisa terlahir yang berisi hal-hal yang bisa dipikirkan dan dipahami pada suatu masa. Lihat, Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Science* (New York: Vintage Books, 1994), xxii.

6 al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî...*, 15.

7 Memang, definisi akal yang dipinjam al-Jâbirî dari Lalande dikoreksi oleh pengkritik al-Jâbirî, Jûrjî Tarâbîshî yang mengatakan bahwa Lalande tidak pernah merumuskan akal sebagai "himpunan oleh aturan-aturan atau hukum-hukum (berpikir) yang diberikan oleh satu kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan". Lihat, Jûrjî Tarâbîsî, *Nazariiyyah al-'Aql: Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabî* (Teori tentang Akal: Kritik atas 'Kritik Nalar Arab') (London: Dâr as-Sâqî, 1996), 12-14. Namun, jika mengacu pada semangat wacana post-strukturalisme dimana Lalande menjadi bagiannya, dapat ditemukann signifikansi penjelasan al-Jâbirî mengenai definisi akal itu.

8 Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai Kritik Islam..., xxx-xxxi.

9 A. Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab..., 6.

10 al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 9.

Pendekatan ini menekankan pada konstalasi kekuatan yang terdapat dalam proses-proses pembentukan dan produksi makna dan bahasa. Lebih jauh lagi, dalam pendekatan ini bahasa yang muncul dalam bentuk wacana tidak hanya dipahami sebagai medium netral yang terletak di luar pembicara. Bahasa sebagai representasi yang berperan pula dalam membentuk jenis-jenis subyek tertentu, tema-tema wacana tertentu, dan maupun strategi-strategi di dalamnya. Dikatakan dalam pendekatan ini, wacana politik merupakan "representasi" dalam dirinya sendiri, dan merupakan ruang bagi digelarnya kuasa tertentu yang mengkonstruksi realitas sosial. Jadi dalam pendekatan ini realitas sosial bukanlah sesuatu yang muncul dengan sendirinya karena keinginan sejarah, tetapi realitas muncul karena konstruksi sosial oleh agen-agen kekuasaan dalam memproduksi wacana. Dengan begitu, bagi post-strukturalisme, teks tidak lagi dipahami secara tradisional (sebagai korpus penulisan yang final), melainkan sebuah jejaring perbedaan, sebuah pabrik jejak-jejak (*traces*) yang tiada henti merujuk pada hal lain.

Di sini jelas, bahwa al-Jâbirî menerpakan spirit post-strukturalisme[11] dalam mendefinisikan dan menganalisa "Akal Arab" sebagai kumpulan wacana yang diproduksi dan dipengaruhi oleh berbagai relasi kebudayaan yang berkembang pada saat wacana itu dibentuk. Jika "Akal Arab"—meminjam istilah post-strukturalisme—disebut sebagai "teks" yang bermakna tulisan (*writing*), jejak (*trace*), suplemen (*supplement*), perbedaan (*difference*), sisa (*the remnant*),

---

[11] Secara khas, pemikiran post-strukturalisme memproklamasikan kematian subjek, (*the death of the subject*), atau yang lebih dikenal dengan *decentring the subject*. Dalam pemikiran Renaissans dan Pencerahan (*enlightenment*) yang menandai lahirnya abad modern (abad ke-16) dan mengakhiri abad pertengahan sangat menekankan otoritas dan kebebasan subjek, individu, dimana masyarakat dan kebudayaan dianggap sebagai produk pilihan dan kesepakatan manusia sebagai subjek pelaku (*agent*) yang otonom. Subjeklah yang membangun dan menciptakan realitas. Rene Descartes (1596-1650) adalah juru bicaranya. Pada komunitas dan era post-strukturalisme, subjek bukanlah *agent* bebas, melainkan etntitas yang tercipta oleh kekuasaan sejarah dan kebudayaan. Lihat, Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto (Ed.), *Teori-teori Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 165-166.

keberulangan (*iterability*), dan tanda (*mark*)[12], maka sesungguhnya makna dalam teks tersebut senantiasa terhubung dengan penanda lainnya; suatu intertekstualitas. Makna selalu dalam proses demikian. Artinya, teks tidak lagi stabil, khususnya dalam hal pemaknaan. Teks bisa dimaknai berkali-kali, dengan cara yang berbeda-beda, dan selalu menunjukkan instabilitas inherennya.[13]

Jika makna "Akal Arab" sama dengan "teks" dalam kerangka post-trukturalisme, maka persoalan yang muncul kemudian adalah, bagaimana ia dibaca? Di sinilah letak relevansi pemikiran Gaston Bachelard (1884-1962), Louis Althusser (1918–1990) , dan Michel Foucault (1926-1984) dalam konteks metodologi al-Jâbirî dalam membaca *turâth*. Pada Gaston Bachelard, al-Jâbirî meminjam konsep "keterputusan epsitemologi" (*epistemological rupture*). Konsep ini kemudian dikembangkan oleh Louis Althusser untuk membaca sejarah sains di Eropa.[14] konsep ini digunakan oleh al-Jâbirî untuk membaca sejarah ilmu di Arab-Islam.

Dalam pandangan mainstream, penemuan-penemuan baru dalam sains merupakan kepanjangan penemuan lama. "Yang kuno" selalu menjadi fondasi bagi "yang baru". Namun, pada babakan selanjutnya, Bachelard menilai perkembangan ilmu pengetahuan berjalan melalui keterputusan dan diskontinuitas. Bachelard menjelaskan bahwa konsepsi-konsepsi ilmu pengetahuan pada masa

---

[12] Dengan istilah-istilah yang digunakan oleh post-strukturalisme ini, penulis memadankannya secara umum dengan *turâth*. Dan secara lebih khusus dengan "Akal Arab" dalam konteks kajian al-Jâbirî.

[13] Nicholas Royle, *Jacques Derrida* (London: Routledge, 2003), 72.

[14] Konsep "Retakan epistemologis" kemudian digunakan oleh Louis Althusser sebagai pisau analisis untuk menemukan relasi antara pemikiran Karl Marx dan Hegel. Hingga tahun 1848-an, pemikiran Marx dan Hegel tak terpisahkan. Pemikiran Marx pada saat itu senantiasa bergerak di bawah bayang-bayang konsepsi-konsepsi Hegel yang menghegemoni ideologi Jerman. Namun, setelah menganalisis sistem ekonomi kapital, Karl Marx tampak memutus tali ikatan konseptual dengan Hegel. Das Kapital menjadi *master piece* yang tak bisa lagi dikorelasikan dengan buku-buku Karl Marx terdahulu. Das Kapital telah mengubah Marx menjadi "yang lain": Marx "yang baru" dan Marx sebagai "pemenggal epistemologis". Lihat, al-Jâbirî, *at-Turath wa al-Hadathah*...,327.

tertentu selalu mengalami krisis yang menuntut kemunculan konsepsi-konsepsi yang baru sama sekali. "Yang kuno" tidak memberikan kontribusi bagi "yang baru". "Yang baru" selalu terputus sama sekali dari "yang kuno". Hal ini terbukti dengan sebuah fenomena bahwa ilmu pengetahuan sejak era Galileo telah menyaksikan diskontinuitas yang tidak sedikit.[15]

Dengan mengadopsi teori "retakan epistemologis", al-Jâbirî membagi sejarah pemikiran Arab-Islam menjadi dua: pemikiran Andalusia-Maghribi (Maroko, al-Jazair, Tunis dan Libia) dan pemikiran Mashriq (Mesir, Jazirah Arabia, Syam, Iraq, dan Persia). Pemikiran Mashriq berciri gnostik-irasional yang direpresentasikan oleh Ibn Sinâ, Suhrawardi, al-Ghazâlî, Sadr al-Muta'allihin, Syiah Ismailiyah, dan para penganut filsafat illuminasi. Di sisi lain, pemikiran Andalusia-Maghribi berciri rasional Aristotelian dan empirik yang direpresentasikan oleh Ibn Hazm, Ibn Bajah, Ibn Tufayl, Ibn Rushd, Ibn Khaldûn, dan as-Shâtibi. Para raksasa Andalusia-Maghribi dianggap memutus dan memenggal epistemologi pemikiran mereka dari corak pemikiran yang berkembang di Mashriq. Para raksasa Andalusia-Maghribi dinilai telah menyuguhkan pemikiran "yang baru" sama sekali: sebuah pemikiran yang tak terikat dengan model pemikiran Mashriq.[16]

Kepada Michel Foucault, al-Jabîrî meminjam teori *episteme* untuk mengembangkan *episteme* Arab: *bayânî, 'irfânî*, dan *burhânî*.

---

[15] Pandangan Bachelard yang seperti itu, dikemudian hari—langsung atau tidak langsung—diikuti oleh Thomas Khun dengan teori 'paradigma'nya. Dalam pandangan Khun, perkembangan sains tidak berjalan secara linier, homogen, dan rasional. Melainkan, ia berkembang melalui revolusi ilmiah dengan membongkar paradigma lama dan menggantinya dengan paradigma baru. Apa yang dipandang benar dalam paradigma lama akan mengalami krisis sampai ditegakkan suatu paradigma baru dengan kebanaran-kebanaran baru di dalamnya. Lihat, Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chiago Press, 1970), 66-77.

[16] Di kemudian hari, gagasan tentang pembilahan keilmuan antara Mashriq dan Maghrib oleh al-Jâbirî banyak dikritik sebagai pandangan yang ekstrim dengan mengabaikan data-data yang dianggap penting. Kritik itu datang diantaranya dari Jûrujî Tarâbîshî, Yahya Muhammad, dan Toha Abdurahmân.

Sejarah ide Arab dipahami al-Jâbirî berdasarkan teori *epsiteme* Foucault yaitu sebagai sebuah sistem. Dan sistem itu menumukan wujudnya dalam nalar atau akal sebagaimana dalam pengertian di atas. Jika Arkoun menentukan batas-batas *episteme* Arab pada ukuran waktu (klasik, pertengahan, dan modern), al-Jâbirî mengukurnya dari sisi syarat-syarat keabsahan pengetahuan (*shurût as-Sihhah*).[17]

Yang dimkasud dengan *shurût as-Sihhah* adalah proyek penyeleksian, pembukuan dan pembakuan warisan Islam pada abad ke-2 H (sekitar abad ke-8 M) yang dijadikan sebagai titik awal “sejarah pemikiran Islam”. Dengan proyek ini, menurut al-Jâbirî, pengetahuan umat Islam tentang sejarah masa lalunya telah direkonstruksi oleh era kodifikasi *(‘asr at-Tadwîn*) dimana ia memiliki signifikansi sebagai berikut: *pertama*, dapat menentukan apa yang bisa diketahui tentang masa lalu Islam sebelum abad ke-2 H, *kedua*, mengumpulkan dan membakukan kekayaan material yang bisa dibukukan dari berbagai disiplin ilmu seperti tafsir, fiqh, bahasa, dan kalam yang berlangsung di bawah kekuasaan negara, *ketiga*, sebagai upaya rekonstruksi komprehensif dalam kebudayaan.

Dengan meminjam, mengadaptasi, mengkontekstualisasi, dan menerapkan beberapa teori psotmodernisme, al-Jâbirî jelas memiliki basis metodologi yang dianggap relevan—setidknya bagi al-Jâbirî sendiri—dengan trend pemikiran Arab kontemporer: masalah pembacaan terhadap tradisi. Model epistemologi yang dikembangan oleh al-Jâbirî dengan demikian tidak bisa dipisahkan dengan model epistemologi yang dikembangkan oleh para pemikir postmodernis pada umumnya. Dalam konteks ini, al-Jâbirî—dari sisi metode yang ditempuh dan diterapkannya—dapat di golongkan sebagai postmodernis Islam. Pada bagian lain, ia dapat ditempatkan sebagai post-tradisionalis Islam.

---

[17] Ahmad Baso menyamakan konsep “shurût al-Sihhah” al-Jâbirî dengan “Kritik Akal Murni”-nya Immanuel Kant dan proyek “Antropologi Sosial”-nya Levi-Strauss yang meneliti “syarat-syarat kemungkinan kegiatan penalaran manusia”. Lihat, Ahmad Baso, “(Kontribusi Metodologis :Kritik Nalar”..., xxxiii.

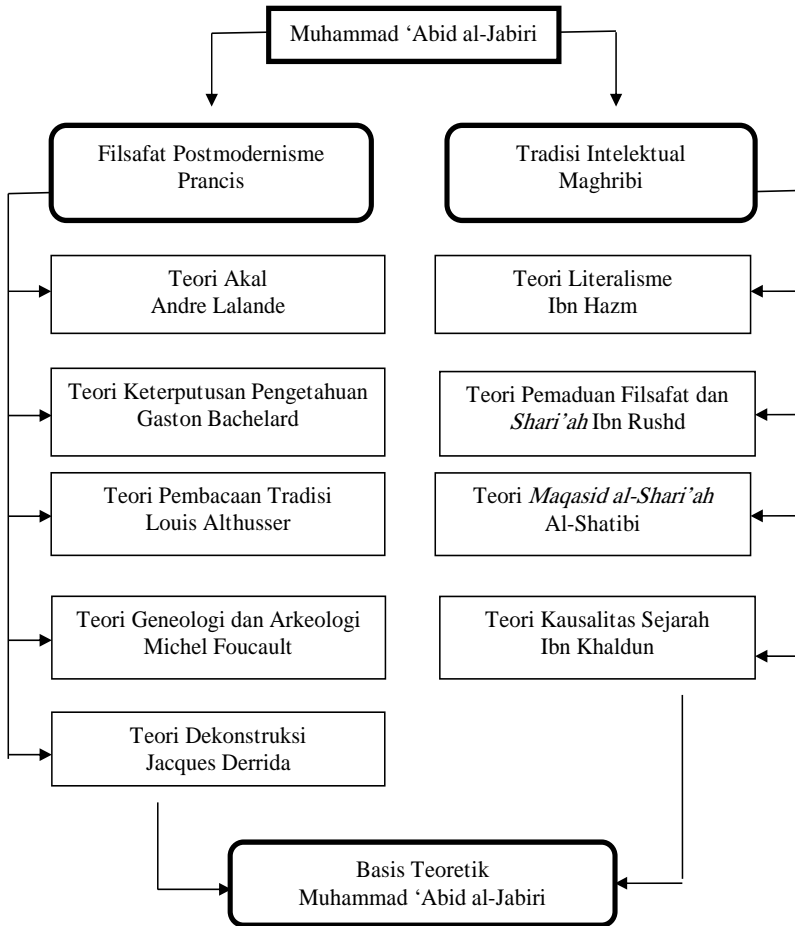
Selain berkaca pada pemikiran postmodernis yang berkembang di Perancis, al-Jâbirî adalah pemikir Arab yang berkiblat pada trend pemikiran Islam yang berkembang di wilayah Barat Islam (Maghrib). Seperti diakuinya sendiri bahwa pemikiran Islam yang berkembang di wilayah Maghrib berciri rasional Aristotelian dan empirik. Kedekatannya dengan para intelektual di wilayah ini, mau tidak mau, mewarnai hampir seluruh pemikirannya. Sehingga dapat dikatakan bahwa al-Jâbirî adalah pemikir Arab yang meneruskan tradisi Aristotelian yang rasional-empirik.

Seperti telah disinggung di bab sebelumnya bahwa pemikiran Islam—tepatnya bangunan epistemologi Islam—yang hidup dan berkembang di bagian Barat Islam (Andalusia dan *Maghribi*: Maroko, al-Jazair, Tunisia, Libia) memiliki karakter yang berbeda dengan yang pernah hidup dan berkembang di wilayah Timur (*Mashriq*). Corak epistemologi 'Islam Maghribi' cenderung ke arah sistem *burhânî*, yaitu suatu metode penalaran yang mengandalkan kekuatan akal (silogisme rasional, demonstrtatif-empirik) yang—jika dirunut ke belakang—bersumber dari pemikiran Aristoteles. Pemikiran seperti itu misalnya tercermin dari toko-tokoh seperti Ibn Hazm, as-Shâtibî, Ibn Rushd, dan Ibn Khaldûn. al-Jâbirî mendasarkan metode rasionalismenya pada tokoh-tokoh ini.[18]

Dengan penelusuran terhadap basis-basis epistemologis para pemikir Andalusia-Maghrib yang ditulis dan dikomentari oleh al-Jâbirî ditemukan bahwa basis pemikiran rasional-empirik pemikiran Maghribi bermuara pada rasionalisme Aristoteles. Sehingga, dapat pula dikatakan di sini bahwa rasionalisme yang dikembangkan oleh al-Jâbirî dalam epsitemologinya dilatarbelakangi oleh geneologi pemikiran Maghribi yang bermuara pada Aristoteles. Dengan demikian, sumber dan basis metodologi pemikiran al-Jâbirî berasal dari pemikiran postmodernisme Prancis dan rasionalisme intelktual Maghribi yang bermuara pada Aristoteles.

---

[18] Penjelasan mengenai pokok-pokok pemikiran dari para pemikir Maghrib ini dapat dilihat kembali pada bab IV, 112-121.

Bagan 11 Sketsa Basis Teoretik Pemikiran Muhammad 'Abid Al-Jabiri

B. Metode Dekonstruksi-Rekonstruksi dan Penerapannya terhadap *Turâth* Arab-Islam

Salah satu sumbangan terpenting dari filsafat postmodernisme yang berkembang pesat di Perancis adalah metode dekonstruksi dimana al-Jâbirî banyak terpengaruh untuk digunakan sebagai alat dalam membaca *turâth* Arab-Islam. Jacques Derrida (1930–2004)

adalah filsuf kontemporer Perancis yang banyak berjasa dalam masalah ini. Di tangan Derrida, metode dekonstruksi[19] yang berasal-usul dari Martin Heidegger (1889-1976) menjadi lebih operasional ketika hendak diterapkan dalam membaca teks.[20]

Kegelisahan Derrida dialamatkan kepada sistem metafisika modernisme tentang konsep "ada" (*being*) sebagai kehadiran dan "logosentrisme" (percaya pada rasio). Metafisika kehadiran menjelaskan bahwa suatu konsep atau teori dapat dikatakan benar jika sudah mewakili "being" (ada). Sesuatu yang "ada" itu bisa terwakili oleh kata dan tanda. Derrida menolak pandangan tersebut. Baginya, kata, tanda, dan konsep bukanlah kenyataan yang menghadirkan "ada" melainkan hanya berupa "bekas" (*trace*). Baginya, sesuatu yang "ada" bersifat majemuk, tak berstruktur, dan tak bersistem, hingga tidak bisa sekonyong-konyong dibenarkan melalui kata, tanda, dan konsep tunggal. Maka metafisika kehadiran harus dibongkar (*dekonstruksi*) untuk menemukan solusi atas permasalahan modernitas.

---

[19] Istilah dekonstruksi (*deconstruction*) sendiri pada mulanya dipakai sebagai terjemahan dari *term* yang dipakai oleh Heidegger (1889-1976) dalam salah satu bukunya *Being and Time* yang ditulis pada tahun 1972-an, yaitu destruksi (*destruction*). Heidegger menggunakan term destruksi ini sebagai upaya pelucutan atas bangunan pemikiran yang telah terbentuk sedemikian rupa. Destruksi di sini artinya pembongkaran (*a freeing-up*) atau pelucutan (*a de-structuring*). Walaupun begitu istilah *destruction* tidak dimaknai Heidegger sebagai penghancuran total (*obliteration*) yang tidak menyisakan apa-apa lagi. Destruksi yang membawa semangat pembongkaran dan pelucutan ini kemudian memberi inspirasi Jacques Derrida untuk menerapkan ide *deconstruction*-nya. Dalam kaitannya dengan pemahaman, teori dekonstruksi berkaitan dengan teknik membaca teks (*a reading technique*). Yaitu suatu teknik yang menjadikan teks itu "bertarung dengan dirinya sendiri', atau teknik yang berupaya membuka fenomena makna yang tersembunyi di balik kata-kata, ide atau gagasan (*words*) yang terdapat pada setiap teks, namun tertutupi akibat "kepura-puraan makna" yang tampak secara literal dan melekat pada teks. Lihat, Martin Heidigger, *Being and Time*, (Oxford: Basil Blackwell, 1962), 132. Lihat juga penjelasan masalah ini pada, Iain Thomson, "Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics", *International Journal of Philosophical Studies* Vol.8 (3), 297–327, http://www.tandf.co.uk/journals (Diakses 10 Desember, 2016)

[20] Di kemudian hari, metode ini sering digunakan oleh pemikir kontemporer Islam dalam membaca teks/tradisi Arab-Islam seperti yang akan disinggung dalam tulisan ini dengan menghadirkan contoh kasus pemikiran Muhammad 'Abid al-Jâbirî.

Dekonstruksi Derrida merupakan upaya meruntuhkan ambisi supermasi filsafat atas kehidupan publik. Dengan demikian, filsafat tidak lagi tampil sebagai proyek emansipatoris yang mengarahkan dunia publik. Karena dengan dekosntruksi kebenaran filsafat tidak lagi merupakan representasi kebenaran dunia di luar sana. "every thing is text and there is noting beyond the text." Segala sesuatu adalah teks, kenyataan filsafat adalah kenyataan tekstual.[21]

Derrida menjelaskan dekonstruksi dengan kalimat negasi. Menurutnya dekonstruksi bukan suatu analisis dan bukan kritik, bukan suatu metode, bukan aksi maupun operasi. Singkatnya, dekonstruksi bukanlah suatu alat penyelesaian dari "suatu subjek individual atau kolektif yang berinisiatif dan menerapkannya pada suatu objek, teks, atau tema tertentu". Dekonstruksi adalah suatu peristiwa yang tidak menunggu pertimbangan, kesadaran, atau organisasi dari suatu subjek, atau bahkan modernitas.

Derrida mengadaptasi kata dekonstruksi dari kata destruksi dalam pemikiran Heidegger. Kata dekonstruksi bukan secara langsung terkait dengan kata destruksi melainkan terkait kata analisis yang secara etimologis berarti "untuk menunda"-sinonim dengan kata men-dekonstruksi. Terdapat tiga poin penting dalam dekonstruksi Derrida, yaitu: pertama, dekonstruksi, seperti halnya perubahan terjadi terus-menerus, dan ini terjadi dengan cara yang berbeda untuk mempertahankan kehidupan; kedua, dekonstruksi terjadi dari dalam sistem-sistem yang hidup, termasuk bahasa dan teks; ketiga, dekonstruksi bukan suatu kata, alat, atau teknik yang digunakan dalam suatu kerja setelah fakta dan tanpa suatu subyek interpretasi.

Bagi Derrida, mengubah realitas berarti mengubah teks, dan teks itu sendiri adalah realitas kehidupan manusia. Untuk mengubah realitas, seseorang perlu terlebih dahulu memahami dan meng-gambarkan realitas. Ada keterkaitan yang mendalam antara

---

[21] Abdul 'Dubbun' Hakim, "Diskursus Filosofis Modernitas, Debat Jurgen Habermas dan Jacques Derrida" dalam, Majalah *Filsafat Diryakara*, XXV No. 2, (2001): 63.

menggambarkan (*to describe*) dan mengubah (*to transform*). Titik berangkat Derrida adalah teori tindakan tutur (*speech act theory*) yang banyak dikembangkan di dalam teori komunikasi maupun linguistik. Sebelum merumuskan pemikirannya sendiri secara orisinil, ia banyak mendalami teori tindakan tutur, terutama seperti yang dirumuskan oleh J.L Austin. Buku yang menjadi acuan utama Derrida adalah *How to do Things with Words*, karangan Austin. Menurut Austin setiap tindakan berbicara manusia dapat diartikan dengan dua cara, yakni secara konstatif, atau secara performatif.

Dengan demikian Derrida tidak hanya menggambarkan maksud teks-teks yang dibacanya secara persis, tetapi juga mengubahnya menjadi teks yang memiliki makna baru. Dua konsep itu yakni deskripsi/penggambaran(*description*) dan transformasi (*transformation*) dapat digabungkan menjadi dekonstruksi (*deconstruction*). Sekilas konsep dekonstruksi ini tampak aneh dan kontradiktif. Bagaimana mungkin membaca secara tepat sekaligus mengembangkan makna teks dengan mengubahnya? Namun itulah yang kiranya dilakukan Derrida. Menurut penelitian Nicholas Royle,[22] Derrida sendiri tidak begitu suka dengan kata tersebut. Konsep itu pun melepaskan diri dari Derrida, dan mulai menjadi sebuah paham, yakni sebuah isme. Sejak saat itu konsep dekonstruksi terus menjadi subyek perdebatan banyak pemikir lintas displin ilmu.

Royle bahkan berpendapat bahwa kita dapat memahami filsafat Derrida tanpa menggunakan konsep dekonstruksi sama sekali. Memang hal itu akan sangat sulit, namun bukan berarti tidak mungkin. Di dalam kamus filsafat dan kamus Bahasa Inggris, seperti dikutip oleh Royle, dekonstruksi didefinisikan sebagai suatu tindakan untuk mengubah konstruksi dari suatu benda. Di dalam kamus filsafat, dekonstruksi didefinisikan sebagai suatu strategi analisis yang dikaitkan dengan filsuf Perancis, Jacques Derrida, yang bertujuan untuk membuka pengandaian-pengandaian metafisis

---

[22] Nicholas Royle, *Jacques Derrida* (London & New York: Routledge, 2003), 24.

yang sebelumnya tidak dipertanyakan, serta membuka kontradiksi internal di dalam filsafat maupun teori-teori bahasa.

Dalam konteks pemikiran Islam, metode dekonstruksi Derrida banyak mengilhami pemikir kontemporer Arab. Diantaranya adalah pemikir Islam asal Aljazair, Muhammad Arkoun. Pemikiran Arkoun merupakan perpaduan dari berbagai jenis perkembangan wacana ilmu yang digandrungi di Perancis seperti Derrida (Dekonstruksi gramatologi)[23], Lacan (psikologi)[24], Barthes (semiologi)[25], Foucault

[23] Makna dekonstruksi secara umum adalah tindakan subjek yang membongkar suatu objek yang tersusun dari berbagai unsur yang memang layak dibongkar. Teori dekonstruksi Jacues Derrida (1930-2004) sebenarnya muncul sebagai kritik terhadap teori Susserian (Ferdinand de Saussare (1857-1913)). Saussure merumuskan teorinya melalui adanya oposisi biner (2 hal yang berlawanan) seperti *langue-parole*, ucapan-tulisan, ada-tidak ada, murni-tercemar, yang mana yang pertama sifatnya lebih menguasai yang kedua alias yang pertama ini lebih superior sedangkan yang kedua cenderung inferior sehingga seolah-olah yang pertama memiliki hak istimewa sementara yang kedua dilecehkan. Kira-kira, metode dekosntruksi Derrida bertujuan antara lain, menunjukkan ketidakberhasilan upaya penghadiran kebenaran absolut dan menelanjangi agenda tersembunyi yang mengandung banyak kelemahan dan kepincangan di balik teks-teks. Lihat, Christoper Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*. (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 68.

[24] Jacques Lacan (1901-1981) adalah seorang psikoanalisis Prancis yang paling terkmuka. Dia mengembangkan psikoanalisis menggunakan berbagai gagasan dalam antropologi dan linguistik strukturalisme. Ia mereinterpretasikan Freud dengan menggunakan teori strukturalisme dan poststrukturalisme. Dengan teori psikoanalisisnya, Lacan memberi banyak kontribusi bagi *cultural studies* dan kritik kebudayaan, misalnya seperti teori citra cermin, hasrat atau postulat "ketaksadaran itu terstruktur seperti bahasa." Salah satu kebutuhan paling mendesak terkait dengan *cultural studies*, adalah adanya terori subjektivitas yang bisa menjelaskan bagaimana artefak kebudayaan bisa memengaruhi manusia. Sebagian ilmuan sosial menunjukkan adanya potensi besar psikoanalisis yang belum direalisasikan, yakni bisa memberi teori subjektivitas semacam itu. Sementara memiliki potensi besar dalam penggunaan kritis kategori-kategori lacanian, psikoanalisis dipandang mampu membebaskan umat manusia dari hal-hal yang membuat mereka tidak bisa mencapai kepuasan dan kesejahteraannya. Dengan demikian psikoanalisis merupakan teori yang menjalankan praktik transformasi, dan sampai pada titik ini bisa disejajarkan dengan politik radikal. Lihat, Mark Bracher, *Jacques Lacan, Diskursus, dan Perubahan Sosial: Pengantar Kritik Budaya Psikoanalisis*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), 10.

[25] Roland Barthes (1915-1980) menggunakan teori *siginifiant-signifié* dan muncul dengan teori mengenai konotasi. Barthes menekankan teorinya pada mitos dan

(epistemology)[26], Poststrukturalisme ala Saussure (linguistik), Levi strauss (antropologi), Politik (Voltaire), eksistensialisme (Nietzche dan Sartre), Rasionalisme (Descartes), juga ilmu-ilmu arkeologi sosial-sejarah madzhab Analle Perancis. Hal ini tampak dari banyaknya konsep-konsep kaum post-strukturalisme yang diterapkannya ke dalam wilayah kajian Islam. Konsep-konsep seperti *korpus, episteme, wacana, dekonstruksi, mitos, logosentrisme*, *yang tak terpikir dan dipikirkan, parole, aktant,* dan lain-lain.

Bagaimana dengan al-Jâbirî sendiri? Kecenderungan al-Jâbirî dalam menggunakan metode dekonstruksi dalam memahami tradisi Arab-Islam tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio historisnya. Yaitu bahwa para pemikir dekonstruksionis Arab kebanyakan datang dari daerah Maghribi (Maroko, al-Jazair, Tunis dan Libia). Unsur bahasa Perancis warisan kolonialisme yang tersisa di negeri-negeri tersebut menyebabkan kalangan akademisnya lebih menyerap literatur berbahasa Perancis, daripada bahasa-bahasa Eropa lainnya.

---

pada masyarakat budaya tertentu (bukan individual). Ia mengemukakan bahwa semua hal yang dianggap wajar di dalam suatu masyarakat adalah hasil dari proses konotasi. Ia menekankan pada penandaan. Barthes menggunakan istilah *expression* (bentuk, ekspresi, untuk signifiant) dan *contenu* (isi, untuk signifiè). Secara teoritis bahasa sebagai sistem memang statis, misalnya *meja hijau* memang berarti meja yang berwarna hijau. Ini disebutnya bahasa sebagai *first order*. Namun bahasa sebagai *second order* mengijinkan kata *meja hijau* mengemban makna "persidangan". Lapis kedua ini yang disebut konotasi.

[26] Michael Foucault (1926-1984 adalah salah satu tokoh posmodern. Ada dua konsep penting dalam karya-karyanya yang sering digunakan oleh para pemikir kontemporer Islam dalam studi Islam, yaitu 'arkeologi' dan 'geneologi'. Meskipun genealogi merupakan perkembangan dari yang pertama, dalam kenyataannya dua konsep tersebut sulit dipisahkan, sehingga keduanya adalah rangkaian yang utuh dalam metodologi sejarahnya Foucault. Ide arkeologi Foucault merupakan tanggapan terhadap ide literer modernis yang mengatakan bahwa bahasa adalah sumber pemikiran pada dirinya sendiri, tidak hanya sebagai instrumen untuk mengekspresikan ide-ide penggunanya. Menurut Foucault ide ini sulit diterima karena selalu ada hambatan bagaimana orang bisa mengetahui. Hambatan itu tidak hanya bersifat formal, yaitu tata bahasa atau logika, tetapi juga menyangkut hal-hal yang 'tak-terpikirkan' oleh kesadaran selama berabad-abad. Arkeologi hendak menyingkap hal-hal yang 'tak-terpikirkan' itu, yang selamaini ditempatkan di luar kesadaran kita.

Keterikatan intelektual para pemikir Arab Maghribi dengan Perancis bukan hanya sebatas bahasanya, mereka juga terpengaruh oleh gerakan-gerakan pemikiran dan filsafat Perancis kontemporer, khususnya gerakan (post) strukturalisme. Hampir seluruh pemikir Muslim Maghribi yang *concern* terhadap keislaman dan kearaban adalah penganut paham strukturalisme. Itu karena problem yang mereka hadapi kebetulan sama, yaitu masalah bacaan atas tradisi, baik yang berbentuk teks maupun realitas. Dan menurut mereka, metode yang paling modern dan paling ampuh untuk membaca tradisi (*turâth*) adalah dekonstruksi.[27]

Al-Jâbirî menggunakan metode dekonstruksi untuk memahami tradisi Arab-Islam dalam kaitannya dengan modernitas. Ia menawarkan pendekatan obyektivisme (*maudû‘iyah*) dan rasionalitas (*ma‘qûliyah*). Obyektivisme artinya menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya, dan berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian kita. Proses pemisahan ini harus dilakukan secara dekonstruktif[28] dalam pengertian metodologis, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini,

---

[27] Lihat, Yasmeen Samy Daifallah, *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al-Jabiri*, (California: California University, 2012), 23.

[28] Metode dekonstruksi dapat dirujuk pada pemikiran seorang postmodernis Jaques Derrida. Intinya adalah mempersoalkan orientasi meraih hasil dan analisis sistematik dari prinsip-prinsip metode pengetahuan. Derrida mengkritik metode tradisional yang berupaya menggambarkan objeknya dari sudut tertentu dengan menyingkirkan sisi-sisi yang dianggap tidak relevan bagi kepentingan suatu penelitian terhadap objek. Sebaliknya, dekonstruksi bermaksud mendekati objeknya dari posisi objek itu sendiri, dan bukan berdasarkan pada pengandaian tertentu untuk menentukan bagaimana objek itu menyingkapkan dirinya. Derrida hendak meleburkan batas antara peneliti dan objek yang ditelitinya, bahkan pembaca dan teks. Karakter dasar dari dekonstruksi ialah perhatiannya pada teks, sistem konseptual, dan linguistik dengan terus mempertautkan interioritas dan eksterioritas. Teks tidak mungkin sepenuhnya bersifat eksternal terhadap pembaca, dalam proses pemahaman diandaikan terjadi internalisasi diri, untuk menjadikan teks sebagai miliknya. Dengan demikian strategi pembacaan dekonstruksi tidak berikhtiar untuk menemukan makna tertentu atau ide utama sebuah teks, tetapi menelisik bagaimana teks melahirkan beragam makna yang mungkin bertentangan satu sama lain.

dengan jalan memisahkan antara subyek pengkaji dan obyek yang dikaji. Sedangkan yang dimaksud dengan rasionalitas adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kotekstual dengan kondisi kekinian kita. Proses ini adalah merekonstruksi pemikiran baru dengan menghubungkan antara obyek dan subyek kajian. Proses ini dilakukan agar didapatkan pembacaan yang holistik terhadap tradisi.[29] Menurut al-Jâbirî, untuk membaca ulang atau memodernisasikan *turâth* Arab-Islam harus diperhatikan tiga hal:[30]

1. Membongkar dan Mendekonstruksi

Dalam pandangan al-Jâbirî, *turâth* harus dibongkar dengan kritik tajam dan keras atas nalar yang ada dan diwarisi serta telah mengendap terutama dalam praktek analogi mekanis. Cara mendekonstruksi adalah dengan memutuskan epistemologi. Artinya dengan meninggalkan pemahamanan tradisional atas tradisi, yaitu cara memahami tradisi adalah dengan menghilangkan sisa-sisa tradisi yang telah mengakar, terutama pola analogi secara gramatis-yuridis-teologis, yang diterapkan tanpa tanggung jawab, serta dalam cara yang tidak ilmiah. Pemutusan ini bukan berarti pemutusan tradisi dalam arti bahasa secara umum. Pemutusan ini juga tidak terjadi pada tingkat pengetahuan *an sich*. Ia tidak ada hubungannya dengan berbagai tesis yang menyerukan untuk tradisi dalam museum atau memenjarakannya dalam sejarah masa lalu yang jauh dan terisolasi. Sebab penolakan terhadap tradisi adalah sikap yang tidak ilmiah dan ahistoris.[31]

Ide untuk pemutusan epistemologi, seperti disinggung sebelumnya, sebenarnya diambil dari pemikiran Bachelard, di mana dalam kasus Bachelard digunakan dalam sejarah ilmu. Bachelard menggunakan metode ini untuk membahas masalah sejarah secara umum dan khususnya ketika membahas masalah sejarah manusia

---

[29] al-Jâbirî, *at-Turâth wal al-Hadâthah,* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1991), 5.

[30] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth...,* 21.

[31] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth...,* 20.

yang digagas oleh Karl Marx.[32] Namun al-Jâbirî mencoba menggunakannya untuk mengkaji sejarah filsafat, terutama filsafat Arab Islam.[33]

Penerapan pemutusan epistemologi bisa berjalan ketika terjadi pengukuhan hubungan mekanis antara berbagai bagian. Pola di atas menyebabkan rusaknya kohesi dari seluruh bagian, serta mengurangi berbagai bagian dari keseluruhan dengan segenap latar historis-kognitif-ideologisnya untuk menggeser beberapa bagian dari keseluruhan yang satu kepada keseluruhan lain, bagian yang menjadi milik praktisi analogi, yang menyebabkan sebuah fusi (penyatuan antara subjek dan objek).[34]

Fusi itu akan menggiring pada distorsi objek, atau menenggelamkan subjek ke dalam objek secara tidak disadari, dan seringkali pada keduanya sekaligus. Ketika penyatuan itu diterapkan terhadap tradisi, karena hal itu memiliki konsekuensi, yaitu penyatuan total subjek ke dalam objek tradisi. Gagasan pola penyatuan ini berbeda bagi subjek yang bercampur dengan tradisi; yakni subjek yang diserap tradisi, sedangkan subjek lain melakukan asimilasi tradisi. Dengan begitu, konteks pemutusan epistemologi bukan pemutusan tradisi, namun hanya pola hubungan tertentu dengan tradisi.

Pemutusan ini penting untuk menghindarkan seseorang dari budak tradisi tapi justru untuk menjadi penguasa tradisi. Artinya personalitas tradisi yang membentuk satu sistem dengan berbagai komponennya sendiri, yang memungkinkan bagi seseorang untuk dapat menemukan keanggotaannya dalam personalitas yang lebih luas, yakni personalitas dalam komunitas yang telah mewarisi tradisi itu. Permasalahan yang muncul kemudian adalah persoalan objektivitas kajian itu sendiri. Dalam memecahkan masalah itu, al-

---

[32] Ahmad Baso, “Kritik Nalar al-Jâbirî: Sumber, Batas-batas, dan Manifestasi”..., 5. Lihat juga keterangan tentang pemikiran epistemology Bachelar dalam, K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Perancis* (Jakarta: Gramedia, 2001), 166.

[33] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 262.

[34] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth...,* 21.

Jâbirî memberikan solusi dalam memahami persoalan objektivitas dalam dua kerangka:[35]

a. Kerangka hubungan subjek versus objek, di mana objektivitas harus mencakup pemisahan dari objek dari subjek.

b. Kerangka hubungan objek versus subjek, di mana objektivitas harus mengukuhkan pemisahan subjek dari objeknya.

Pemisahan pertama dikondisikan oleh pemisahan kedua. Hal ini penting, sebab kebanyakan para pembaca Arab kontemporer telah dibatasi tradisi dan tunduk kepada kehadirannya. Dalam arti bahwa tradisi telah menyerap, mencerabut dari kemandirian dan kebebasan. Sejak kelahirannya, seseorang tidak pernah berhenti mengajarkan tradisi kepada anak didiknya, baik bentuk kosa kata serta berbagai konsep tertentu yang bersumber dari bahasa dan pemikiran; yang tertuang dalam bentuk fable, legenda, figur imajiner serta dalam bentuk pola hubungan tertentu terhadap setiap hal dan cara berfikir tertentu; yang tertuang dalam berbagai bentuk tipikal pengetahuan dan beberapa kebenaran tertentu.

Kebanyakan pembaca menerima semua itu tanpa reaksi serta penalaran kritis sedikitpun. Dari berbagai prinsip yang diajarkan ini, seseorang memahami segala sesuatu, sekaligus mendasarkan pendapat dan pengamatan mereka berdasarkan beberapa prinsip ini. Praktek pemikiran dalam berbagai kondisi ini hanya sekadar menjadi permainan kenangan tanpa ada eksplorasi.[36]

Untuk memisahkan subjek dari tradisi sehingga dapat menjadi objektif, al-Jâbirî mencoba menawarkan apa yang telah dilakukan dalam linguistik modern.[37] Secara sederhana, hal ini bisa dilakukan dengan cara yaitu peneliti harus mengabaikan penafsiran makna

---

[35] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth...*, 22.

[36] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth...*, 22.

[37] Ide ini muncul, karena al-Jâbirî melihat suatu fenomena bahwa ada hubungan antara pembaca teks Arab dan bahasa Arab itu sendiri, di mana bahasa Arab dianggap sakral sehingga menimbulkan suatu kebiasaan pada saat membaca teks Arab, orang lebih suka membaca bahasa dari pada membaca teks. Selain itu

teks sebelum dia memahami materi serta muatannya. Seseorang harus membebaskan dari bias-bias yang memberikan pemahaman yang kabur. Seseorang harus memposisikan teks dalam tanda kurung untuk berkosentrasi pada satu tugas, yaitu mengkaji signifikansi makna teks dalam teks itu sendiri dalam sebuah jaring hubungan yang ada dengan berbagai unsurnya.[38]

Memosisikan teks sedemikian rupa memungkinkan untuk memberhentikan “tumpukan berkas yang tidak terhingga” dengan mereduksi berbagai kosa kata bahasa Arab dalam pandangan pembaca menjadi sebuah bahasa melodis, yang sebagian muncul dalam bentuk sensitif murni, sedangkan yang sebagian muncul dalam sensasi dalam bentuk sensasi dan hasrat. Dengan kata lain, untuk membebaskan diri dari teks, seseorang harus membedahnya secara teliti, dengan menjadikan teks bahasa sebagai objek penelitian bagi subjek.

Sedangkan bentuk kedua yaitu memisahkan objek dari subjek. Ini berguna untuk mendapatkan kembali indepedensi, personalitas, identitas serta historisitasnya. Proses untuk ke arah itu diperlukan metode yang tepat. al-Jâbirî menawarkannya dengan tiga pendekatan (seperti yang sudah diulas sebelumnya):[39] Pertama, pendekatan strukturalis (*al-bunyawiyah*). Artinya mengkaji sistem pemikiran yang diproduksi penulis teks sebagai sebuah totalitas, yang diarahkan oleh berbagai kesatuan konstan, dan dapat diperkaya dengan

---

pembaca Arab merasa kewalahan menghadapi realitas kekinian, sehingga ia mencari beberapa penjamin dalam tradisinya sendiri, untuk dapat memproyeksikan harapan dan aspirasinya. Karena ia salah dalam memimpikan realitas kekinian, maka dia berharap mendapatkan ilmu pengetahuan, rasionalitas, serta kemajuan dalam tradisi tersebut. al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth…*, 22-23.

[38] Proses seperti ini adalah cara kerja yang telah dilakukan oleh kelompok fenomenologi terutama yang dikembangkan oleh Husserl. Pada kasus Husserl cara kerja ini digunakan untuk menemukan suatu kebenaran yang murni. Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), h. 93-95., FX. Mudji Sutrisno & F. Budi Hardiman (ed)., *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 88-91.

[39] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth…*, 23-24.

beberapa bentuk transformasi, yang didukung oleh pemikiran penulis yang berkutat pada poros yang sama. Pemikiran penulis harus difokuskan pada problematika utama yang mampu menerima berbagai bentuk transformasi sebagai tempat bagi beroperasinya pemikiran penulis, sehingga gagasan mendapatkan tempat alami dalam totalitasnya. Kedua, pendekatan historis (*at-târîkhî*). Pendekatan ini berupaya mengaitkan pemikiran pengarang dengan historisitas kebudayaan, ideologi, politik, dan sosial. Pendekatan ini merupakan bentuk keniscayaan. Sebab selain akan mendapatkan pemahaman historis terhadap yang dikaji, juga berguna untuk menguji validitas model strukturalis yang ditawarkan sebelumnya. Dan Ketiga, pendekatan ideologis (*al-'âdîyûlûjî*), pendekatan ini adalah merupakan pembaruan fungsi ideologis (sosio-politik) yang berisi suatu pemikiran, dengan jalan mengisi atau diisi, dalam bidang kognitif yang menjadi salah satu bagiannya. Pendekatan ini penting, sebab adalah satu-satunya jalan untuk membuat suatu pemikiran klasik menjadi modern dalam dirinya sendiri, sekaligus mengaitkan pemikiran tersebut pada dunianya sendiri.

2. Menerapkan sistem kontuinitas (mengaitkan objek teks dan subjek pembaca).

Tradisi atau teks merupakan produk sejarah, yang dibentuk oleh sejarah dan masyarakat. Ia juga merupakan jumlah dari peran dan kontribusi individu. Tekanan moral atau material yang digunakan oleh masyarakat telah melahirkan beragam beban terhadap kontribusi tokoh tertentu yang mempunyai berbagai gagasan baru dan aspirasi yang salah. Masyarakat mencegah tokoh-tokoh untuk mencegah agar tidak mengungkapkan diri mereka secara terbuka dan langsung. Akhirnya menyebabkan para penulis mengungkapkan suatu pemikiran berada dalam daerah paling dalam, dalam bahasa metafora, di mana bahasa itu hanya dapat dipahami dengan melampui batas bahasa dan logika.[40]

[40] Banyak filsuf Islam yang menyatakan mengenai beberapa kebijakan yang tidak boleh diungkapkan kepada khalayak lain, misalnya Ibn Sinâ al-Ghazâlî, Ibn Rushd dan lainnya. Jika itu diungkapkan akan membahayakan diri orang tersebut.

Untuk memasuki ranah seperti ini harus dilakukan melalui intuisi yang mampu menciptakan diri terbaca menjadi diri pembaca, dan mampu menciptakan diri terbaca mengambil bagian dalam problematik dan perhatian diri pembaca, sekaligus menjadikan diri terbaca tertarik pada berbagai aspirasinya. Intuisi ini bukan seperti intuisi yang digagas oleh Henry Bregson[41] bukan pula seperti intuisi kelompok fenomenologi, tetapi intuisi tertentu, seperti intuisi matematis.[42] Ia merupakan representasi langsung dan ekloratoris yang mengungkapkan bukti, serta menyediakan berbagai pemahaman antisipatif, ketika terjadi dialog antara pembaca dan teks, yang tercipta berdasarkan data objektif yang muncul dari representasi pertama. Intuisi semacam ini memungkinkan pembaca untuk menggali makna tersembunyi dalam teks. Dalam hal inilah, logika harus dijalankan untuk tujuan pembahasan, untuk mendapatkan berbagai kesimpulan yang penting yang dihasilkan dari berbagai premis dan proposisi.

---

[41] Bagi Bergson intuisi itu mampu menghantarkan manusia untuk nmemasuki kedalaman batin hidupnya. Intuisi yang dimengertinya sebagai insting ini tidak meng-kategorisasi kenyataan. Bergson sangat dipengaruhi oleh teori evolusi Darwin. Menurutnya tindakan manusia ditentukan oleh lingkungan sekitarnya. Manusia memiliki naluri-naluri yang memiliki dorongan kuat untuk menentukan tindakan-tindakan. Karakter semacam ini merupakan sesuatu yang alami dalam hidup. Naluri-naluri itulah yang membuat manusia berkemampuan untuk memiliki kekuatan untuk bertahan hidup. Baginya, intelek itu hanya sebagai *instrumen* yang digunakan untuk membantu meningkatkan kehidupan. Intuisi itu memiliki kemampuan khusus yang didapat dari ilmu non-alam. Intuisi itu hanya bisa didapat dengan melepaskan diri dari tuntutan-tuntutan tindakan, yaitu dengan membenamkan diri dalam kesadaran spontan. Kenyataan yang absolut yang dikuak oleh intuisi metafisis adalah *waktu yang tidak pernah habis*. Realitas itu selalu berubah karena dalam hidup manusia akan selalu ada kebebasan akan kreativitas. Dan realitas yang berubah itu hanya dapat dialami secara intuitif dan tidak terpotong-potong.Menurut Bergson dalam evolusi terkandung proses *Elan Vital* atau daya hidup. *Elan Vital* tersebutlah yang mendorong proses evolusi menuju keteraturan, *Elan Vital* yang menjadi penyebab mendasar terciptanya species-species yang bervariasi dan juga merupakan prinsip pokok eksistensi. Variasi spesies ada, karena ada ledakan-ledakan daya hidup. Karena proses evolusi itu sendiri tidak pernah linier. Maka pada saat itu ada tiga jenis utama garis evolusi yang memungkinkan, yaitu tumbuhan, serangga, dan manusia. Manusia merupakan produk evolusi terbaik dan terkuat karena ia memiliki vitalisme. Henry Bergson, *Creative Evolution,* (New York: Mineola,1998), 177.

[42] al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâth...*, 25.

3. Memasukkan unsur visi dan prinsip pembacaan teks.

Dalam pandangan al-JâbirI, suatu metode selalu berawal dari sebuah visi. Sebuah metode harus melihat pada perspektif visi yang menjadi titik tolaknya, agar ia dapat diterapkan secara valid. Sebab visi merupakan representasi dari kerangka metodis, sekaligus perangkat yang mampu mendefinisikan dalam berbagai prespektif. Untuk membaca itu al-Jâbirî menawarkan tiga aspek visi: pertama, visi tentang kesatuan pemikiran. Ada yang perlu disadari bahwa pemikiran teoritis dalam masyarakat pada waktu tertentu merupakan suatu kesatuan partikular yang diberi perlindungan sendiri dan di dalamnya seakan bercampur baur dengan berbagai gerakan dan kecenderungan. Artinya, keseluruhan adalah totalitas yang sangat signifikan, bukan komponen-komponen yang ada di dalamnya. Dengan pemahaman seperti ini, seseorang dapat berbicara tentang pemikiran Yunani, misalnya, kendati di dalamnya terdapat berbagai kecenderungan yang membentuknya, atau berbicara mengenai pemikiran Arab dengan berbagai alirannya. Adapun yang dimaksud dengan kesatuan pemikiran ini bukanlah kepemilikan komunitas bagi sistem pemikiran pengarang (bangsa, agama, bahasa dan lainnya), ataupun identitas topik yang dikaji. Namun, yang dimaksud dengan kesatuan pemikiran ini adalah kesatuan problematika yang ada dalam suatu pemikiran.[43] Problematika merupakan jaringan hubungan dalam sistem pemikiran tertentu, yang mencakup berbagai persoalan dan berinteraksi dengannya sedemikian rupa, sehingga pada level teoritis tidak mungkin memecahkan dalam pola isolasi. Dengan kata lain, problematika adalah sebuah teori yang berbagai syarat penciptaannya belum saling dipertemukan. Dan merupakan sebuah teori yang sedang dalam proses penciptaan sekaligus sebuah kecenderungan menuju stabilitas pemikiran.[44] Misalnya, masalah "kebangkitan Arab". Sistem ini merupakan sebuah kesatuan yang sama, yakni persoalan kebangkitan.

---

[43] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth*..., 27.

[44] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth*..., 28.

Jadi, yang dibicarakan adalah problematika sebuah kebangkitan bukan persoalan kebangkitan. Persoalan kebangkitan yang menjadi perhatian para pemikir Islam bukanlah problem yang tunggal, melainkan sebuah jaringan problem yang tumpang tindih, dan tidak mungkin dipecahkan dengan jalan isolasi, sekalipun dengan menganalisa berabagai problem satu persatu tanpa mengaitkan dengan yang lain, seperti kemiskinan, buta huruf, pendidikan, bahasa, status perempuan, disintegrasi, despotisme Turki dan lainnya. Ketika berhadapan dengan berbagai persoalan ini, pemikiran Arab pada periode kebangkitan, mampu memandang persoalan ini secara global. Sebab, ketika salah satu dari beberapa persoalan itu muncul, maka secara otomatis ia juga memunculkan persoalan yang lain, setidaknya terkait dengan beberapa aspeknya. Karena dalam sebuah problematika tertentu, tidak ada yang lebih penting dibandingkan dengan fungsi persoalan ini, sebagai salah satu unsur problematika tersebut. Kesatuan pemikiran sejauh disatukan dalam problematika, akan menghadirkan dirinya dengan cara yang sama pada tingkat periodik tertentu, sebagai representasi dari karakteristik ranah historis di mana karya semua pemikir pada periode itu diproduksi. Oleh karenanya, ketika membaca karya seorang *author* muncul keharusan untuk memikirkannya sebagai satu bagian dari hasil intelektual, berdasarkan karakteristik periodik historis tertentu di mana karya itu lahir.

Selain itu, problematika dari sistem tertentu secara umum berarti melampui batas-batas hasil aktualnya sekaligus menyuguhkan totalitas dari berbagai mekanisme berpikir yang mungkin dalam pemikiran.[45] Pluralitas berbagai pandangan tidak selalu berarti sebagai pluralitas problematika. Heterogenitas para pemikir dengan problematika yang sama, bisa jadi melontarkan berbagai pertanyaan yang berbeda, tetapi jawaban serta solusi yang mereka tawarkan terhadap pertanyaan yang muncul mungkin akan identik, sama, atau bahkan saling melengkapi. Atau bahkan sebaliknya, tidak ada

---

[45] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth...*, 28.

jawaban, tidak ada keidentikan, tidak ada koherensi dan lainnya. Kedua, visi tentang historisitas pemikiran. Ketika sebuah problematika tidak serta merta terperangkap dalam batas ruang dan waktu, maka berarti ia masih mengakomodir berbagai hasil pemikiran yang muncul belakang, namun belum menjadi basi. Dengan begitu yang menjadi masalah adalah hubungan antara pemikiran dan realitas, sekaligus antara pemikiran dan sejarah. Bidang historis adalah sebuah sistem pemikiran yang tidak harus sesuai dengan periode tertentu, yakni menurut berbagai suksesi dinasti, pertumbuhan ekonomi, perang serta berbagai faktor determinan lainnya yang tidak menentukan terhadap evolusi pemikiran ini.[46] Indepedensi relatif dari pemikiran ini mendorong seseorang untuk menggunakan berbagai komponen yang *inheren* dalam pemikiran itu sendiri, agar dapat memahami bidang historisnya. Bidang historis adalah sebuah sistem pemikiran yang ditentukan oleh dua kriteria mendasar:[47] pertama, aspek kognitif, yaitu aspek yang membatasi gerak sebuah pemikiran. Ia terbentuk dari materi kognitif yang bersifat homogen, yakni berbagai perangkat konseptual yang bersifat homogen, kedua, aspek ideologis, yaitu aspek yang dibawa oleh pemikiran ini, yakni fungsi ideologis (sosial politik) di mana seorang pengarang bahkan para pemikir dari tradisi pemikiran ini mensubordinasikan materi kognitifnya pada fungsi ideologi di atas. Untuk dapat memahami bentuk hubungan kriteria di atas dan menentukan keterkaitannya, al-Jâbirî mensyaratkan untuk memahami secara fundamental problematika teoritis tersebut yang bersifat kognitif sepanjang hal itu merupakan hasil dari koeksistensi dari berbagai kontradiksi yang ada dalam suatu bidang kognitif tertentu.[48]

Sedangkan berbagai muatan ideologis, di mana materi kognitifnya dipergunakan, bukanlah hasil dari tipe berbagai kontradiksi ini, melainkan tipe yang berasal dari berbagai kontradiksi lain. Tipe

---

[46] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth ...*, 29.

[47] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth ...*, 29.

[48] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth ...*, 30.

dari berbagai konflik ideologis itu tidak berasal dari sebuah perangkat kognitif, tetapi dari perkembangan masyarakat dalam tingkat evolusi tertentu. Begitu juga, karena evolusi pengetahuan tidak selalu mengikuti jejak langkah perkembangan masyarakat, maka muatan kognitif dan ideologis yang diartikulasikan oleh pemikiran yang sama tidak dituntut untuk selalu seirama.

Ketiga, visi tentang Filsafat Islam. Urgensi pembedaan antara muatan kognitif dan ideologis yang diartikulasikan oleh pemikiran yang sama hanya berasal dari urgensitas metodologis. Ini menurut al-Jâbirî harus dilakukan, karena fenomena itulah yang berlangsung dalam pemikiran Islam.[49] Aktivitas kreatif dari semua filsuf muslim berkutat pada suatu problematika, yang biasa disebut dengan masalah rekonsiliasi nalar dan wahyu. Ini ia buktikan ketika membaca masalah Muktazilah yang mengemukakan masalah kredo nalar mendahului data yang ditransmisikan melalui wahyu. Kemudian muncul Ibn Sinâ yang menjadi puncak filsafat timur sebagai juru bicara yang selalu berusaha untuk mengusung struktur pemikiran ilmiah Yunani ke dalam struktur keagamaan Islam, berdasarkan keyakinan bahwa term pertama adalah representasi dari konsepsi rasional dan ilmiah tentang manusia dan alam semesta, sementara term kedua adalah representasi dari kebenaran absolut, sekaligus identitas kultural.

Dalam pandangan al-Jâbirî, seseorang harus membedakan muatan ideologis dan kognitif dalam filsafat Islam. Ini berguna agar dapat mendeteksi bentuk variasi, dinamika serta ekspansi dari pemikiran ini, lalu menggantinya dalam konteks serta berbagai komitmen sosio-historisnya. Sedangkan bagi yang melihat dari segi muatan kognitifnya (ilmiah dan metafisik) hanya mendapatkan beberapa opini serta wacana yang pernah diulang-ulang dan barangkali hanya memilih letak perbedaan pada cara para pengarang menghadirkan fokus kajian pada beberapa tema tertentu, serta dalam

---

[49] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth ...*, 31.

tingkat kecekatannya. Model pemikiran seperti ini sebenarnya tidak jauh dari pemikiran fenomenologi yang kemudian dikembangkan menjadi pemikiran hermeneutik seperti yang dibangun oleh Paul Richour, hanya al-Jâbirî tidak mengakui pemikiran kelompok sosialis yang artinya berbau Marxis.

Pendekatan dekonstruksi yang dilakukan al-Jâbirî, berangkat dari konteks tradisi sendiri dalam arti tradisi Arab. Ia memberikan contoh dengan mengutip sebuah hadis Nabi yang artinya: "Setiap yang bersifat baru adalah bid'ah, setiap bid'ah adalah sesat, dan setiap yang sesat masuk neraka" Dalam hal ini ia melihat struktur permukaannya, pada kekuatan bahasa dan keindahan bahasanya. Sebab menurutnya bagaimana mungkin kesesatan bisa masuk neraka. Namun yang masuk neraka adalah orang-orang yang sesat. Sehingga hadis di atas maknanya bahwa kesesatan akan membawa para pelakunya masuk ke dalam neraka. Arti yang ia nyatakan tersebut adalah sebuah jarak wacana dan juga jarak psikologis dan kognitif. Jarak tersebut adalah kalimat "membawa para pelakunya".[50]

Bila perbedaan tersebut dibawa ke dalam bahasa realitas, dapat dibayangkan bahwa seseorang yang berada di perkampungan Arab mengarahkan pada orang lain dan membawa menuju kepada hal-hal yang tidak diinginkannya, yang berada di seberang sana yang jauh (sebab neraka berada di akhirat). Jadi, ada jarak yang secara psikologis membuat perasaan pendengar merasa ringan ketika dijatuhkan vonis kepadanya. Sehingga memunculkan ungkapan yang indah untuk membuang jarak tersebut ke posisi kesesatan itu sendiri ke dalam neraka. Ini kemudian berdampak pada diri pendengar yang melakukan kesesatan dengan perasaan penuh yakin bahwa neraka berkaitan dan terjalin erat dengan kesesatan. Aspek keindahan bahasa ini telah banyak diangkat kalangan ulama dahulu, terutama yang terdapat dalam al-Qur'ân. Namun dalam hal ini al-Jâbirî mencoba untuk mengangkat hubungan struktural yang ada dalam hadis tersebut, terutama dari struktur internalnya.

---

[50] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth ...*, 32.

Menurutnya, teks itu dapat diformulasikan dalam bentuk logika sebagai berikut: setiap (a) adalah (b); setiap (b) adalah (c) dan setiap (c) adalah (d). Dengan demikian secara logika dapat dikatakan bahwa setiap (a) adalah (d). Ini kesimpulan logis dan pasti dari logika. Namun jika kesimpulan tersebut dipakai, maka seseorang akan menolaknya. Sebab, adalah sesuatu yang absurd mengatakan bahwa setiap yang baru masuk ke dalam neraka. Alasannya, premis tersebut tidak masuk akal dan berlawanan dengan agama itu sendiri.[51]

C. Pendekatan Strukturalis, Analisa Sejarah, dan Kritik Ideologi

Dalam kajian al-Jâbirî, Akal Arab dihadapkan pada dua tantangan besar, *pertama*, kesadaran akan tantangan peradaban Barat yang membangunkan dari tidur panjang dan memosisikannya pada 'lingkaran pinggiran' dan menjadikan Barat sebagai pusat, *kedua*, reaksi balik yang berusaha menggapai legitimasinya pada masa lampau dengan menjadikan masa lalu sebagai pusat rotasi. Pengaruh kedua inilah yang menguasai secara dominan diskursus pemikiran Arab kontemporer.[52] Terhadap dua tantangan itu, bagi al-Jâbirî, tidak ada jalan untuk membangkitkan pemikiran Arab baik dalam konteks merespons peradaban Barat secara eksternal maupun untuk menghadapi jalan pikiran yang mengandalkan masa lalu kecuali dengan mengoreksi secara metodologis struktur pemikiran Arab. Untuk kebutuhan itu, al-Jâbirî mengajukan beberapa pendekatan yang dianggap relevan. Metodologi dalam kajian keilmuan merupakan dasar utama untuk mengetahui validitas dan akurasi dalam kajian. Karena itu, untuk mengangkat pemikiran *turâth*, bagi al-Jâbirî, pelacakan terhadap metodologi yang digunakan menjadi keniscayaan yang tidak dapat dihindari. Meskipun demikian, menurut al-Jâbirî, tidak semua jenis metodologi bisa

---

[51] al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth ...*, 31.

[52] al-Jâbirî, *Takwîn...*, 16.

dikatakan tepat untuk diterapkan dalam suatu objek kajian tertentu. Karena itu, menentukan tujuan dari suatu metodologi adalah bagian yang penting.

Adapun tujuan dari metodologi atas *turâth* Arab-Islam adalah bagaimana mewujudkan secara maksimal sikap yang rasional dan objektif. Yang dimaksud dengan 'objektivisme' (*madû'iyah*) di sini adalah menjadikan *turâth* (tradisi) lebih kontekstual dengan dirinya. Dan itu berarti harus ada upaya pemisahan dari dirinya dan konteks kekinian. Sedangkan yang dimaksud dengan 'rasionalitas' (*ma'qûliyah*) adalah menjadikan *turâth* lebih kontekstual dengan kondisi kekinian.[53] Jika dirumuskan lebih lanjut, maka tujuan metodologi atas *turâth* yang dimaksud al-Jâbirî adalah bagaimana memperlakukan *turâth* sebagai sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan keberadaannya sendiri terutama pada tataran problematika teoritisnya, kandungan kognitif, dan juga substansi ideologisnya. Misi metodologis yang diajukan al-Jâbirî adalah untuk menjawab pertanyaan dasar: "bagaimana kita bisa terbebas dari kekangan otoritas tradisi yang membelenggu kita dan bagaimana pula kita bisa memperlakukan otoritas kita sendiri terhadapnya?[54]

Dalam kerangka itu, al-Jâbirî menggunakan tiga metode berpikir yaitu, pendekatan strukturalis, analisa sejarah, dan kritik ideologi. Ketiganya ada dalam konteks pendekatan 'kritik'.[55] Tiga

---

[53] al-Jâbirî*, at-Turâth wa al-Hadâthah...,* 47.

[54] al-Jâbirî*, at-Turâth wa al-Hadâthah ...,* 47.

[55] Dalam konteks pemikiran al-Jâbirî, kata 'kritik' atau 'nalar' yang dalam beberapa bukunya disitilahkan dengan *naqd*, ada dalam pengertian: 'suatu aktivitas yang bersifat historis' Kata 'kritik' di sini mengandung pengertian bagian dari kritik 'epistemik' yang melihat pikiran sebagai satu sistem. Artinya, bagaimana memahami pendapat seseorang bukan dengan melihat 'siapa yang melontarkannya' namun apa sistem yang mempersatukan pemikirannya sehingga melahirkan pemikiran yang beragam. Pengertian 'kritik' versi al-Jâbirî yang demikian itu dapat dilacak dari pemikiran Michel Foucault (1926-1984), Claude Levi-Strauss (1908-2009), dan Louis Althusser (1918-1990). Pendapat seperti ini misalnya ditemukan dalam tulisan Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai kritik nalar, kontribusi metodologis "kritik nalar" Muhammad Abid al-Jâbirî"..., ix-liv. Sebagai perbandingan lihat juga penjelasan

metode itu digunakan al-Jâbirî untuk dua tujuan yaitu mengungkapkan objektivisme dan kesinambungan (*continuity*). Yang dimaksud oleh al-Jâbirî dengan objektivisme adalah dalam dua tataran, *pertama*, hubungan yang berawal dari sang subjek meunuju objek. Maksudnya, objektivisme dalam konteks ini adalah pemisahan sebuah objek kajian dari sang subjek, atau dengan bahasa lain, antara teks (yang dibaca) dan si pembaca teks. *kedua*, relasi yang berangkat dari objek menuju subjek, dan ini digerakkan oleh faktor objektif di atas.[56]

Objektivisme dan kesalinghubungan itu mutlak dilakukan dengan dua tujuan, *pertama*, untuk merekonstruksi dalam bentuk yang baru dengan pola-pola hubungan yang baru pula, *kedua*, untuk menjadikannya kontekstual dan membumi dengan keberadaan kekinian terutama pada tingkat pemahaman rasional dan fungsi ideologis-epistemologis yang diembannya. Ringkasnya, objektivisme itu hendak mengungkapkan konteks epistemologis, sosiologis, dan historis.

1. Pendekatan Strukturalis

Yang dimaksud dengan pendekatan strukturalis[57] di sini adalah seperti yang digambarkan sendiri oleh al-Jâbirî yaitu bagaimana mengkaji tradisi yang berangkat dari teks-teks sebagaimana adanya.

John Sotorey ketika membahas tentang "strukturalisme dan posstrukturalisme". John Sotorey, *Teori Budaya dan Budaya Pop*, ter. Elli El Fajri (Yogyakarta: Qalam, 1993), 105-137.

[56] al-Jâbirî*, at-Turâth wa al-Hadâthah…,* 26-27.

[57] Istilah 'strukturalis/strukturlisme' yang digunakan di sini adalah dalam pengertian suatu metode, paham, ajaran, dan atau aliran filsafat dalam membaca teks/realitas. Paham ini dikembangkan pada awal abad ke-20 sebagai reaksi terhadap evolusionisme-positivis dengan menggunakan metode-metode riset struktural yang dihasilkan oleh matematika, fisika, dan ilmu-ilmu lainnya. Ia adalah suatu pendekatan terhadap teks dan praktek teks yang berasal dari kerangka teoritis seoarang pakar linguistik Swiss Ferdinand de Saussure (1857-1913). Selanjutnya, ide-ide dasar Saussure dikembangkan (dan dalam beberapa hal dikritik) oleh ilmuan Perancis Claude Levi Strauss dalam antropologi, Roland Barthes dalam sastra dan studi budaya, Michel Faucault dalam filsafat dan sejarah, Jacues Lacan dalam psikoanalisis, dan Louis Althusser dalam teori Marxis.

Pendekatan semacam ini menurut al-Jâbirî mengharuskan seseorang untuk melokalisir si empunya teks itu (apakah itu penulis, sekte, atau aliran pemikiran tertentu) pada satu fokus persoalan tertentu (*ishkâliyât*). Artinya, ketika pembaca berhadapan dengan tradisi (teks), menurut doktrin umum pendekatan ini, pembaca harus tidak terkait dengan berbagai jenis pemahaman apriori dari tradisi.[58]

Pandangan al-Jâbirî yang demikian mirip dengan prinsip-prinsip hermeneuitiknya Gadamer. Dalam hal ini Gadamer, secara umum berbicara soal teks, pembuat teks (*author*), dan bagaimana menafsirkan teks (bagi interpreter). Misalnya Gadamer berpendapat bahwa seorang interpreter tidak mungkin samasekali terlepas dari apa yang ia sebut sebagai "prasangka" (*prejudical*). Disadari atau tidak, ia sudah memiliki pemahaman awal (*pre-understanding*) sebelum ia memahami sebuah teks. Inilah yang disebut sebagai "lingkaran hermeneutik" (*hermeneutic circle*). Karena itu bagi Gadamer "pemahaman adalah prasangka" seperti yang tulis Josef Bleicher:

> ".....All understanding is prejudical, says Gadamer, and invests a great deal of thought into the rehabitation of a concepts that acquaired its negative connotation with the enlightmen".[59]

Lebih lanjut al-Jâbirî mengatakan bahwa analisa struktural atas *turâth* adalah upaya untuk merombak dari struktur (teks) yang sudah dianggap baku dan tetap menjadi struktur (teks) yang bisa berubah-rubah. Hal itu berarti melakukan pembebasan dari segenap otoritas yang melekat pada dirinya dan pada gilirannya membuka

---

[58] Di bagian lain al-Jâbirî menambah penjelasan dan pembedaan antara pendekatan struktural dan komposisional. Pendekatan komposisional seperti yang dilakukan oleh para ahli kimia misalnya ketika mereka meneliti air terdapat dua partikel yaitu oksigen dan hidrogen yang keduanya berdiri sendiri. Hal ini berbeda dengan pendekatan struktural ketika memisahkan bagian-bagian dalam satu objek kajian, bagian-bagain itu disalinghubungkan hingga membentuk kesatuan pemikiran., lihat, al-Jâbirî*, at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 49.

[59] Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 15.

kesempatan bagi otoritas lain. Ia menyamakan analisa struktural dengan metode dekonstruksi, yaitu merombak sistem relasi yang baku (dan beku) dalam satu struktur tertentu dan menjadikannya ‘bukan struktur’ melainkan menjadikannya sebagai sesuatu yang berubah-rubah dan cair.[60] Dalam analisa struktural seperti itu, persoalan yang muncul kemudian adalah ‘siapa yang berkuasa’, teks atau pembaca teks? Jika mengikuti definisi pendekatan strukturalis yang diajukan al-Jâbirî, maka ‘si pembaca’ memiliki otorits untuk memberikan makna baru terhadap teks yang dibaca.[61]

Di sini jelas, bahwa al-Jâbirî menggunakan metode dekonstruksi yang pada mulanya, seperti diakuinya sendiri, adalah penganalisaan.

---

[60] Dengan mengikuti pendapat al-Jâbirî yang mengatakan bahwa makna suatu teks bersifat cair untuk menegaskan pendekatan strukuralis yang digunakannya dalam memotret *turâth* Arab-Islam, berarti al-Jâbirî mengikuti pola berpikir pos-strukturalis yang memandang bahwa makna dalam suatu teks bersifat tidak stabil. Hal ini berbeda dengan pandangan strukturalisme tentang makna yang diorganisasikan secara internal dalam oposisi biner, sama dengan mengatakan bahwa makna bersifat stabil. Kestabilan makna inilah yang menjadi pusat serangan pos-strukturalisme atas strukturalisme. Tokoh-tokoh utama poststrukturalisme, seperti Derrida dan Foucault, menyatakan bahwa makna tidaklah stabil, ia selalu dalam proses. Makna tidak bisa dibatasi dalam satu kata, kalimat atau teks khusus, tetapi ia merupakan hasil dari hubungan antarteks: intertektualitas. Kesimpulan bahwa pemikiran al-Jâbirî dipengaruhi oleh gerakan dan pemikiran filsafat Perancis terutama pos-strukturalis juga diutarakan oleh A. Luthfi Assaukanie yang mengatakan bahwa, hampir seluruh pemikir Muslim Maghribî yang conceren terhadap keislaman dan kearaban adalah penganut strukturalisme, itu karena problem yang dihadapi secara kebetulan sama, yaitu maslah bacaan atas tradisi, baik yang berbentu teks maupun realitas. Lihat, A. Luthfi Assaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, *Paramadina*, Vol.1 No.1, (1998): 76.

[61] Pendirian al-Jâbirî yang demikian misalnya—sekadar membandingkan dengan pemikiran lain—sebangun dengan ‘keyakinan metodologi’ yang ditawarkan oleh Nasr Hamid Abû Zayd tentang kritik wacana. Abû Zayd mengatakan bahwa kritik wacana keagamaan ditujukan untuk mengungkapkan signifikansi eksternal dari wacana itu yang merupakan kancah bagi kelahiran wacana itu sendiri. Dua tugas kritik wacana adalah, pertama, berusaha membuktikan bahwa setiap wacana merupakan bagian dari kesatuan pemikiran dan menjadi bagian dari sistem episteme yang dominan dalam sejarah, kedua, kritik wacana harus merekonstruksi-kan wacana yang dikaji sedemikian rupa sehingga dapat menempatkannya pada konteks ideologis yang membentuknya. Lihat, Nasr Hamid Abû Zayd*, Ishkâliyât al-Qirâ’ât wa A’liyat at-Ta’wîl*, (Bairut: Markaz at-Thaqâfî al-‘Arabî, tt), 6.

Maksudnya, tugas pertama yang harus dilakukan oleh intelektual Arab adalah menganalisa struktur bangunan yang mapan dengan cara mempelajari hubungan antara eleman-eleman yang yang membuat dan menyatukan bangunan tersebut. Setelah analisa struktural ini baru diadakan perombakan atau pembongkaran atas struktur tersebut. Dari sini, usaha dekonstruksi dimaksudkan untuk mengubah yang tetap kepada perubahan, yang absolut kepada yang relatif, dan yang a-historis menjadi historis. Penadapat demikian dapat dirujuk kepada pemikir dekonstruksi asal Perancis seperti Derrida dan Foucault.[62]

al-Jâbirî memberikan contoh pendekatan ini dengan menganalisa suatu (teks) hadis Nabi yang sudah dikenal luas oleh umat Islam tentang masalah bid'ah: "*Kullu mauhdathah bid'ah, wa kullu bid'ah dalâlah, wa kullu dalâlah fî an-Nâr*" (setiap yang bersifat baru adalah bid'ah, dan setiap bid'ah adalah sesat, dan setiap kesesatan masuk neraka). Jika dilihat dari struktur bahasanya, teks hadîth ini memiliki unit-unit wacana: (1) "*Kullu mauhdathah bid'ah",* (2) *"kullu bid'ah dalâlah",* (3) *"kullu dalâlah fî an-Nâr*". Pada unit yang ketiga terdapat masalah logis yang merupakan keindahan dari segi bahasa. Yang dimaksud dengan "kesesatan masuk neraka" adalah orang-orang yang mengerjakan kesesatan itu.[63]

Menurut al-Jâbirî teks hadîth di atas dapat diformulasikan dalam bentuk rumusan logika yang urut-urutannya dapat disusun sebagai berikut: *setiap (a) adalah (b); setiap (b) adalah (c); dan setiap (c) adalah (d).* Dengan demikian, secara logika bisa dikatakan bahwa: *setiap (a) adalah (d).* Demikianlah kesimpulan yang logis dan pasti dari model penalaran seperti itu. Bila model logika seperti itu diterapkan langsung terhadap bunyi teks hadîth di atas, akan

---

[62] Untuk lebih jelas mengikuti pendapat Derrida dalam soal ini, lihat, Jacques Derrida, *Of Grammatology*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), h. 154. Sedangkan penggambaran lebih detail tentang pemikiran Michel Foucault dalam soal ini lihat dalam, Michel Foucault, *History of Sexuality*, (Harmondsworth: Penguin, 1981), 92.

[63] al-Jâbirî*, at-Turâth wa al-Hadâthah ...*, 50.

didapatkan logika, “*Kullu mauhdathah fî an-Nâr* (“setiap hal yang baru masuk nereka”). Model penalaran seperti itu tentu saja bertentangan dengan akal sehat dan agama karena tidak semua yang baru dianggap haram.

Menurut al-Jâbirî, untuk menemukan keabsahan dari teks hadîth di atas, harus ditemukan unit wacana yang memiliki arti khusus yang menghubungkan dengan unit wacana yang lain. Dalam hal ini adalah unit wacana tengah, *“kullu bid‘ah dalâlah”.* Yaitu, bahwa yang dimaksud dengan hadîth di atas bukanlah “semua hal yang baru”, tetapi hanya jenis *mauhdathah* yang dibatasi oleh ungkapan *“kullu bid‘ah dalâlah”.* Pertanyaannya, sistem nilai apa yang membuat “sesuatu yang baru” itu menjadi “sesat”?

al-Jâbirî menjelaskan bahwa konteks relasi yang terjalin di antara unit-unit wacana dari teks hadîth itu hanya yang berkaitan dengan masalah bid‘ah dalam agama. Yaitu yang berpretensi menambah sesuatu hal yang baru dalam urusan sistem ibadah dalam agama. Salah satu contohnya adalah kewajiban berpuasa dalam bulan Ramadhan. Bila ada seseorang yang ingin menamabah satu atau dua hari (dari waktu yang telah ditetapkan oleh agama) maka ia telah melakukan suatu bid‘ah dalam urusan agama sehingga dikhawatirkan akan merusak keutuhan sistem agama.[64] Karena itu, kalangan fuqaha mendefinisikan makna bid‘ah sebagai berikut: “segala hal yang dibuat-buat oleh manusia dalam urusan agama dengan niat bid‘ah”

Dengan memaknai teks hadîth secara spesifik pada persoalan-persoalan bid‘ah dalam urusan ibadah dalam agama, menurut al-Jâbirî telah menempatkan teks hadîth itu menjadi kontekstual dan relevan pada dirinya. Adapan untuk menjadikannya relevan dengan kekinian berkaitan dengan persoalan *ibtida’* (inovasi) dan *hadâthah* (modernitas). Bagi al-Jâbirî, masalah yang ditentang dalam hadîth itu adalah masalah-masalah baru dan inovatif dalam masalah agama

[64] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 51.

yang diniatkan dengan tujuan ibadah. Adapun kreasi dan inovasi manusia sendiri yang ditujukan untuk kepentingan dan kemaslahatannya, termasuk mendayagunakan alam sehingga bermanfaat bagi kehidupan manusia dan kemanusiaan semuanya tidak termasuk dalam katagori bid'ah sesuai dengan yang dipahami dalam hadîth itu.

Dengan analisa demikian, dapat disimpulkan bahwa hadîth di atas akan 'relevan dengan dirinya' karena kandungan maknanya terbatas pada ruang lingkup yang berkaitan dengannya, yaitu terbatas pada sistem nilai yang dikandungnya. Ia juga menjadi 'relevan dengan kekinian kita' karena relevansi itu berlangsung pada tingkat pemahaman dan rasionalitas.[65]

2. Analisa Sejarah

al-Jâbirî mendefinisikan pendekatan ini sebagai upaya untuk mengaitkan pemikiran pengarang dengan historisitas kebudayaan, ideologi, politik, dan sosial. Pendekatan ini merupakan bentuk keniscayaan. Sebab selain akan mendapatkan pemahaman historis terhadap yang dikaji, juga berguna untuk menguji validitas model strukturalis yang ditawarkan sebelumnya. Kesalinghubungan antara si penulis dengan konteks sejarahnya perlu diupayakan karena dua alasan, *pertama*, keharusan memahami historisitas dan geneologi sebuah pemikiran yang sedang dikaji, *kedua*, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis. Yang dimaksud dengan 'validitas' bukanlah 'kebenaran logis' seperti tujuan utama strukturalis melainkan 'kemungkinan historis'[66]

Pendekatan historis yang diajukan al-Jâbirî sesungguhnya telah menjadi kecenderungan pemikiran bagi kalangan para pemikir

---

[65] Dengan melihat teks hadis itu sebagai sesuatu 'yang dibaca', al-Jâbirî berusaha menerapkan pendekatan strukturalnya—sebagaimana yang ia pahami—agar 'si pembaca' tidak tunduk oleh bunyi teks itu atau oleh pandangan apriori terhadap teks itu. Melainkan, 'si pembaca' harus mengamati dan menganalisa struktur teks hadis itu apa adanya dan mengaitkan unsur-unsur relasinya untuk kemudian diberikan makna baru agar didapatkan hasil yang objektif dan rasional.

[66] al-Jâbirî*, at-Turâth wa al-Hadâthah ...*, 32.

posmodernisme.[67] Pendekatan seperti itu misalnya bisa ditemukan dalam pemikiran para pemikir posmodernisme seperti Michael Foucault (1926-1984) dan para pemikir yang tergabung dalam madhhab Frankfurt.[68] Dalam kaitannya tentang analisa sejarah yang digunakan oleh al-Jâbirî, salah satu tokoh madhhab Frankfurt Habermas mengatakan bahwa dalam membaca teks (narasi), yang harus dilakukan adalah bagaimana menguji dan menilai secara kritis pola-pola institusional, ideologi atau bentuk-bentuk kesadaran menurut perspektif kebutuhan dasar manusia, seperti otonomi, perkembangan diri dan sebagainya. Melalui tindakan itu, manusia berpijak pada nilai-nilai yang dibuatnya sendiri dan membebaskan dirinya dari dominasi yang bersifat transendental sehingga manusia menjadi pemilik dari kehidupan.[69]

---

[67] Menurut Jean-Francois Lyotard (1924-1998), posmodernisme adalah era krisis status pengetahuan yang terjadi di Barat.Maksudnya adalah, era ini menolak klaim-klaim modernisme tentang metanarasi yang mengatur dan menjustifikasi praktek pluralitas sehari-hari. Dengan kata lain, posmodernisme adalah pengakuan pada adanya multirasionalitas. Artinya, klaim rasionalitas bagi posmodernisme tidak bersifat universal maliankan partikular: rasionalitas siapa? Atau rasionalitas yang mana? Lihat keterangan Alois A. Nugroho, Esai-esai Bentara, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004), h. 4. Lihat juga, H. Dwi Kristanto, "Ketidakpercayaan terhadap Metanarasi: Kondisi Posmeodern Pengetahuan menurut J.F Lyotard" dalam, Majalah *Filsafat Driyarkara*, No.3, (2002): 4-5.

[68] Nama "Madzhab Frankfurt" (*Die Frankfurter Schule*) digunakan untuk menunjukkan sekelompok sarjana yang bekerja pada *Institut für Sozialforschung* (Lembaga untuk Penelitian Sosial) di Frankfurt. Lembaga ini didirikan pada tahun 1923. Setelah Hitler berkuasa tahun 1933, ia beralih ke New York, menggabungkan diri dengan Universitas Columbia.Pada tahun 1949 kembali ke Jerman. Beberapa tokoh yang ikut mendirikan mazhab Frankfurt adalah, Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969), Herbert Marcus (1898-1979), dan Jürgen Hubermes (1929-). Madzhab ini mengembangkan teori kritis, yaitu suatu pendekatan emansipatoris yang dicirikan oleh tiga hal, (1) bersifat kritis dan 'curiga' atas spasio-temporal, (2) berpikir secara historis, berpijak pada masyarakat dalam prosesnya yang historis, dan (3) tidak memisahkan antara teori dan praktik. Lihat, K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Inggris-Jerman), (Jakarta: Gramedia, 1981), 179.

[69] Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern, 2* (Jakarta: Gramedia, 1986), 172.

Sejalan dengan pendekatan Habermes, Fazlur Rahmân (pemikir asal Pakistan) juga melakukan hal yang sama untuk meneliti tentang bangunan epistemologi teologi klasik yaitu dengan menggunakan model pendekatan sejarah. Bedanya, menurut Ozdemir, Habermas menerapkan kritisisme rasio atas rasio sedangkan Fazlur Rahmân menggunakan rasio yang sudah dicerahkan wahyu.[70]

Dengan demikian, pendekatan analisa sejarah pada gilirannya sejalan dengan beberapa prinsip historisisme[71] yaitu suatu pandangan yang menyatakan kebenaran-kebenaran dasar pada suatu masyarakat harus diformulasikan kembali untuk menghadapi lingkungan yang baru.[72]

Dalam studi Fazlur Rahmân, ketika ia menggunakan analisa sejarah (sebagaimana juga yang dilakukan Hassan Hanafî) terhadap model teologi klasik, ia mendapatkan kelemahan beberapa aliran kalam pada waktu itu.[73] Sebagai contoh dalam menyikapi pandangan Muktazilah tentang kekuasaan mutlak Tuhan dan kebebasan berfikir manusia. Kekeliruan Muktazilah—karena kurangnya alat-alat intelektual yang memadai pada waktu itu—menurut Rahmân adalah ketika kekuasaan mutlak Tuhan dihadap-hadapkan secara ekstrim

---

[70] Ibrahim Ozdemir, "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman", (Terj.) dalam, *Islamika*, No.2 (Oktober-Desember, 1993), 22. Metodologi Rahman bersandar sepenuhnya pada pendekatan historis untuk memperoleh makna teks dari analisis latar sosiologis untuk memahami sasaran al-Qur 'ân. Seperti dikatakan Subhani, karena jarak kita yang jauh dari masa wahyu, sangat sukar kita memperoleh gambaran utuh mengenai situasi sosial waktu itu. Dalam kalimat as-Sadr, "terdapat jarak yang sangat jauh antara situasi sosial ketika *nas-nas* itu dilahirkan dengan situasi sosial dewasa ini, ketika *nas-nas* itu dijadikan rujukan." Lihat, Jalaluddin Rakhmat, "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafâ' ar-Râshidîn Hingga Madhhab Liberalisme", www. The Jalalcenter.com, (Diakses 10 Maret, 2008).

[71] Dari segi istilah, kata ini berasal dari Jerman, *historismus*, suatu istilah yang menunjukkan penekanan (yang berlebihan) pada sejarah. Istilah ini diperkenalkan oleh Karl Mannheim (1893- 1947) dan Ernst Troeltsch (1865- 1923). Pendekatan ini digunakan oleh Vico dan Dilthey (yang utama) dan terkadang pada Hegel, Marx, Croce, Collingwood, dan Heidegger.

[72] Tamara Sonn, "Fazulr Rahman's Islamic Metodology", *The Muslim World*, Vol. 81, (No.3-4, 1991), 212-230.

dengan kebebasan berpikir manusia atau otoritas wahyu dengan kemampuan akal pikiran manusia. Sehingga doktrin yang muncul kemudian adalah ketidakmungkinan Tuhan untuk berbuat yang tidak masuk akal dan tidak adil. Pada gilirannya, Tuhan dipaksa untuk berbuat yang terbaik bagi manusia. Rahmân mencatat, Muktazilah tidak menjadikan pandangan dunia al-Qur'â secara baik melainkan ia telah dengan sengaja mengembangkan Hellenisme. Untuk mengaplikasikan pendekatan sejarah, al-Jâbirî misalnya memberikan contohnya dalam masalah hukum Islam, yaitu tentang ketentuan waris seperti ditegaskan dalam al-Qur'ân dalam surat al-Nisâ (11): "*Li ad-dhkari mithl hazl al-unthyain*" (bagian anak laki-laki adalah seperti bagian dua anak perempuan)[74].

Agar teks al-Qur'ân itu relevan dengan dirinya, menurut al-Jâbirî pertama-tama harus diletakkan dalam konteks sosialnya yang lebih spesifik, yaitu konteks masyarakat tempat ayat tersebut turun.[75]

---

[73] Salah satu kritik Hassan Hanafî terhadap bangunan keilmuan teologi klasik adalah kecenderungannya yang teosentris sehingga manafikan aspek historisitas manusia. Menurtnya: "dalam teologi teosentris, yang menjadi premis adalah pemujaan terhadap Tuhan dan shalawat kepada baginda Rasul, Muhammad SAW. Ini merupakan premis yang murni memuat nilai-nilai transenden sebagai sebuah keniscayaan yang tidak boleh diotak-atik. Yang menjadi pertanyaan adalah ketika premis itu dijadikan tujuan dan kesmipulan. Dimensi kemanusiaan hanya dianggap "permainan", dan "kesenang-senangan". Karena itu, premis semacam itu akan kehilangan esensi, hampa, dan tidak demonstratif. Lihat, Hassan Hanafi, *Min Aqîdah ila Thaurah*, (Kairo: Maktabah Madbouli, 2001), 17.

[74] Mushaf al-Nahdah, *al-Qur'ân dan Terjemahannya* (Jakarta: Hatiemas, 2014, 78.

[75] Dalam studi *'Ulûm al-Qur'ân* biasanya disebut sebagai *Asbâb an-Nuzûl* (sebab-sebab turunnya al-Qur'ân). Untuk kepentingan pengayaan—dan bukan tidak mungkin menguatkan—atas prinsip seperti ini, dalam studi al-Qur'ân modern dan kontemporer, pemikir Islam Fazlur Rahmân banyak mengulas tentang metode menafsirkan al-Qur'ân. Dalam kaitannya dengan pernyataan al-Jâbirî, pendapat Fazlur Rahman layak disimak. Rahmân menawarkan dua gerakan ganda dalam menafsirkan al-Qur'ân. Pertama, dari situasi sekarang meunju ke masa turunnya al-Qur'ân dan kedua, dari masa turunnya al-Qur'ân kembali ke masa kini. Diantara prinsip yang penting itu adalah, bagaimana teks al-Qur'ân dipahami arti dan maknanya melalui cara mengjaki situasi atau problem historis diamana pernyataan al-Qur'ân turun sebagai jawabannya. Lihat, Fazlur Rahmân, "Islamic Modernism: It's Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 329-331.

Dalam kaitannya dengan ayat tersebut, struktur masyarakat yang dominan pada waktu itu adalah masyarakat tribal atau kesukuan. Pada masyarakat demikian, yang mengandalkan teknik pengembalaan, yang berlaku adalah sistem pemilikan yang bersifat kolektif atau kekeluargaan. Artinya, yang punya hak milik adalah kabilah (suku), bukan individu-individu dalam kabilah itu. Dalam sistem masyarakat tribal, pola perkawinan antara individu (baik laki-laki maupun perempuan) dari satu kabilah dengan individu dari kabilah yang lain diutamakan mencari yang jauh dengan tujuan mewujudkan semaksimal mungkin bentuk-bentuk kerjasama. Meskipun demikian, pola perkawinan semacam itu, pada gilirannya akan menimbulkan masalah warisan, terutama ketika sang ayah perempuan tersebut meninggal, maka harta warisannya akan menjadi hak suaminya yang berarti sekaligus menjadi hak milik kabilah laki-laki. Masalah demikian sering menjadi benih konflik di antara suku-suku.[76]

Dalam prakteknya, ada sebagian kabilah yang memberikan porsi warisan perempuan lebih kecil dari laki-laki dan sebagian yang lain tidak memberikannya. Menurut al-Jâbirî, pemberian hak waris terhadap anak perempuan—dalam konteks masyarakat tribal—akan mengundang dan mengancam keseimbangan ekonomi terutama bagi orang yang beristeri lebih dari satu. Dalam kerangka itu, poligami dapat menjadi sarana yang memancing timpangnya proses keseimbangan ekonomi dalam masyarakat tribal karena alasan menumpuknya kekayaan harta pada kabilah tertentu. Apalagi, masyarakat tribal tidak memiliki negara dan perundang-undangan dimana yang berkuasa adalah yang memiliki kekuatan. Artinya, pembatasan bahkan penghapusan hak perempuan dalam memperoleh jatah warisan ayahnya merupakan bagian dari kebijakan yang didesakkan oleh lingkungan sosialnya.

Ketika Islam datang, khususnya pada periode *tashrî'* di Madinah, membawa transformasi dari masyarakat tanpa negara ke masyarakat

---

[76] al-Jâbirî*, at-Turâth wa al-Hadâthah…*, 54-56.

bernegara. Islam membawa aturan dengan menegaskan jatah warisan perempuan yaitu seperdua dari jatah laki-laki dan membuat aturan baru yaitu bahwa suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya. Artinya, jatah seperdua bagi anak perempuan, pada saat itu merupakan jawaban yang moderat dan adil. Bagaimana menemukan keadilan dan persamaan ketika aturan baru Islam itu diterapkan pada masyarakat tribal waktu itu?

Al-Jâbirî memberikan contoh teoritik dengan mengumpamakan dua orang laki-laki yang masing-masing mempunyai satu anak perempuan dan satu anak laki-laki dengan harta warisan masing-masing 150 dinar. Jika mengikuti sharî‘ah Islam, maka dua anak laki-laki akan mendaptkan masing-masing 100 dinar dan dua anak perumpuan masing-masing 50 dinar. Jika diantara mereka terjadi perkawinan silang, maka harta masing-masing keluarga akan kembali menjadi 150 dinar. Dengan demikian akan terjadi keadilan dan hartanya kembali semula sebelum ayahnya masing-masing meninggal.[77] Jika logika kasus itu digeneralisir pada masyarakat tribal dapat dikatakan, minimal secara teoritis: bahwa kehilangan yang dihadapi suatu kabilah karena kehilangan salah satu putrinya dengan putera dari kabilah lain akan tertutupi dengan proses perkawinan salah satu putranya dengan kabilah lain. Dengan proses perkawinan silang itulah akan terjadi keseimbangan sosial dan ekonomi.

Dari persepektif sejarah yang demikian, dapat dipahami bahwa teks agama, dalam hal ini ayat al-Qur’ân, selalu menjadi jawaban atas problem sosial dari suatu masyarakat. al-Jâbirî lebih jauh mengatakan bahwa kepentingan kemaslahatan suatau masyarakat seperti keseimbangan sosial dan ekonomi dapat mengalahkan bunyi teks. Ia mencontohkan kasus yang terjadi di wilayah Maghribi (Afrika Utara), tepatnya di pegunungan Maghribi, masalah fuqaha yang mengeluarkan fatwa soal tidak diberikannya hak warisan bagi perempuan dimana keadaanya mirip dengan masyarakat tribal.

---

[77] al-Jâbirî*, at-Turâth wa al-Hadâthah…*, 57.

Fatwa tersebut secara lahiriah jelas bertentangan dengan hukum agama, tetapi yang lebih dipentingkan di sini adalah faktor kemaslahatan, yakni kehendak untuk menghindari timbulnya kekacauan dan ketidakseimbangan.[78]

Pendapat al-Jâbirî yang lebih memilih asas maslahat daripada bunyi teks ketika keduanya terjadi pertentangan (antara teks dan realitas) seperti dalam kasus yang diceritakannya, dapat dipahami selain karena telah menjadi kecenderungan pemikiran kontemporer, bisa jadi karena pengaruh para pemikir sebelumnya terutama yang sering disinggungnya, yaitu Ibn Rushd dan as-Shâtibî.[79] Ibn Rushd misalnya menyatakan bahwa hikmah (kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari syariat yang telah ditetapkan Allah.[80] as-Shâtibî juga menyatakan bahwa seorang mujtahid diharuskan untuk melengkapi diri dengan pengetahuan yang memadai menyangkut tradisi dan kebiasaan masyarakat Arab sebagai masyarakat Muslim yang menjadi sasaran wahyu.[81]

Dalam prinsip *mâqasid as-sharî'ah*, as-Shâtibî, menyebut empat unsur pokok yang menentukan. *Pertama*, sesungguhnya sharî'ah agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. *Kedua*, s sharî'ah agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia. *Ketiga*, adanya unsur *taklîf*, pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Pertimbangannya, Allah tidak akan

---

[78] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah…*, 54-56.

[79] Setidaknya al-Jâbiri menyebutkan sumbangan dua pemikir besar itu terutama pada Ibn Rusyd. Dalam buku *Takwîn al-'Aql al-'Arabî,* dengan judul*, Bidâyah jadîdah,* 317-324*, Nahnu wa at-Turâth*, dengan judul, *Masyrû' Qirâ'ah jadîdah li falsafah Ibn Rushd*, 211-260 dan pada *at-Turâth wa al-Hadâthah*, dengan judul *Qurtubah wa Madrasatiha al-Fikriyah*, 175-200.

[80] Lihat, Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl fî Taqrîr fîmâ baina as-Sharî'ah min al-Ittisâl*, (Bairut: Dâr al-Ma'ârif, t.t), 23. Pendapat yang kurang lebih sama dapat ditemukan dalam, Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ilm al-Muwaqqîn 'an Rabb al-'Alamîn*, (Bairut: Dar al-Jil, t.t.), juz III, 3.

[81] al-Shâtibî, *al-Muwâfaqât fî Usûl as-sharî'ah*, (Bairut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), 12

membebani seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya. Dan *keempat*, "melepaskan sang *mukallaf* dari belenggu dorongan hawa nafsunya". Kesemua unsur di atas harus melekat pada tujuan dari diberlakukannya sharî'ah.[82]

3. Kritik Ideologi

Pendekatan ini adalah pembaruan fungsi ideologis (sosio-politik) yang berisi suatu pemikiran, dengan jalan mengisi atau diisi, dalam bidang kognitif yang menjadi salah satu bagiannya. Pendekatan ini penting, sebab ia adalah satu-satunya jalan untuk membuat suatu pemikiran klasik menjadi modern dalam dirinya sendiri, sekaligus mengaitkan pemikiran tersebut pada dunianya sendiri.[83] Sebagaimana hasil evaluasinya Adonis terhadap peradaban Arab bahwa peradaban Arab adalah suatu peradaban yang dibangun oleh kekuasaan dominan. Relevansi kritik ideologi terhadap pembangunan kembali *turâth* yang diajukan oleh al-Jâbirî dapat dipahami salah satunya melalui pendefinisian konsep ideologi tersebut dalam aras budaya dan sosial. Dalam hal ini, John Storey banyak membantu untuk menjelaskan konsep ideologi. Menurutnya, paling tidak ada empat pengertian tentang ideologi yang bisa membantu untuk menjelaskan fenomena budaya masyarakat. Dalam konteks ini tentu saja dapat membantu untuk menjelaskan dan menguatkan metode kritik ideologi terhadap warisan masa lalu. Pertama, ideologi dapat mengacu pada suatu pelembagaan gagasan-gagasan sistematis yang diartikulasikan oleh sekelompok masyarakat tertentu. Misalnya, dalam konteks nasional Indonesia, disebutkan 'ideologi Orde Baru', maka sebenarnya sedang membahas tentang gagasan-gagasan mendasar yang memberi informasi tentang visi dan praktik kelompok Orde Baru itu. Kedua, definisi ideologi yang menyiratkan adanya penopengan, penyimpangan, atau penyembunyian realitas tertentu. Di sini ideologi digunakan untuk

---

[82] as-Shâtibî, *al-Muwâfaqât...,* 53.

[83] Abd A'la, *Dari Modernism ke Islam Liberal...,* 28.

menunjukkan bagaimana teks-teks dan praktik-praktik budaya tertentu menghadirkan pelbagai citra tentang realitas yang sudah didistorsi atau diselewengkan. Ketiga, seperti yang didefinisikan dan dikembangkan oleh filsuf Marxis Perancis Louis Althusser yang berpengaruh pada tahun 1970 dan awal 1980-an. Ia mendefinisikan ideologi sebagai cara-cara di mana kebiasaan-kebiasaan tertentu menghasilkan akibat-akibat yang mengikat dan melekatkannya pada tatanan-tatanan sosial. Dalam arti ini, ideologi berfungsi memproduksi kondisi-kondisi dan relasi-relasi sosial yang penting bagi pelbagai kondisi ekonomi dan hubungan ekonomi kapitalisme agar bisa terus berlangsung. Dan keempat, definisi yang dikembangkan oleh Barthes yang menyatakan bahwa ideologi berfungsi terutama pada level konotasi, makna sekunder, makna yang sering tidak disadari, yang ditampilkan oleh teks dan praktik.[84]

Pendekatan kritik ideologi yang digunakan al-Jâbirî—jika ia dipersamakan dengan bebarapa filsuf Perancis terutama pemikiran seperti Michel Foucault—maka, pendekatan ini sedikit banyak memiliki kemiripan dengan metode 'arkeologi' Foucault.[85] Arkeologi dalam pengertian Foucaltian adalah sarana analitis-kritis untuk mebongkar relasi antara kuasa dan pengetahuan dalam wacana. Dalam kerangka itu, ada hepotesa penting yang diajukan Foucault, *pertama*, "kebenaran harus dipahami sebagai suatu sistem prosedur-prosedur untuk mengatur produksi, regulasi, distribusi, sirkulasi, dan operasi pernyataan-pernyataan" *kedua*, "kebenaran selalu terhubung dan ada dalam relasi dengan sistem-sistem kuasa yang menghasilkan dan mempertahankannya.[86]

---

[84] John Storey, *Teori Budaya dan Budaya Pop*, ter. Elli El Fajri (Yogyakarta: Qalam, 1993), 12-13.

[85] Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and Discourse on Language* (London: Travistock, 1972), 135-178. Bandingkan dengan, Todd May, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in The Thought of Michel Foucault* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993), 13-34.

[86] Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge...*, 227-228.

Edward W. Said pernah menggambarkan dengan baik bagaimana hubungan kuasa dan wacana dimainkan oleh Barat tentang Timur (orientalisme) yang mengartikulasikan kekuasaan Barat. Said mencontohkan pernyataan, “Timur adalah temuan orang-orang Eropa”. Inilah salah satu contoh cara bagaimana orientalisme menggunakan kalimat dan istilah-istilah untuk menggambarkan hubungan antara Eropa dan Timur. Apa yang bisa diungkapkan dari sisi kritik ideologi dari teks Orientalis itu? Analisa ideologis yang bisa dikemukakan antara lain, *pertama*, orientalisme lahir akibat Perang Salib atau ketika dimualainya pergesekan politik dan agama antara Islam dan Kristen; *kedua*, orientalisme lahir dari kebutuhan Barat untuk menolak Islam; *ketiga*, orientalisme dijadikan alat untuk kepentingan penjajahan Eropa terhadap negara-negara Arab dan Islam. Sehingga, teks itu lahir salah satunya akibat dorongan keadaan sosial politik tertentu.

Ketika kritik ideologi—yang yang salah satu sumbernya bisa dilacak dari hasil pemikiran Foucault dan tentu saja Althusser dan Barthes—diterapkan dalam konteks *turâth* Arab-Islam, setidaknya oleh al-Jâbirî, maka salah satu manfaatnya adalah terbukanya wacana struktur pemikiran Arab-Islam yang didominasi oleh penguasa pada waktu itu. Menurut al-Jâbirî, penedekatan kritik ideologi itu penting dilakukan dalam konteks *turâth* Arab-Islam karena pada saat ini (baca: era kontemporer) bangsa Arab tengah melakukan ‘kritik diri’ (*naqd al-dhâti*) terutama setelah kalahnya bangsa Arab yang besar dari negara Israel pada tahun 1967.[87]

Al-Jâbirî memberikan contoh dalam persoalan aqidah dengan mengangkat doktrin *al-Usûl al-Khamsah* aliran Muktazilah sebagai objek analisa. Kelima doktrin Muktazilah itu adalah, *at-tauhid*, *al-‘Adâlah* (keadilan), *manzilah baina manziltain* (satu tempat diantara dua tempat), *al-Wa‘d wa al-Wa‘îd* (janji dan ancaman), dan *amar ma‘rûf nahy munkar*.[88] Jika dipandang selintas, doktrin ini adalah murni

---

[87] al-Jâbirî*, at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 56.

[88] Dalam pembahasan ini, sengaja tidak dijelaskan secara detail dalam persepektif teologis dan aliran-alirannya. Untuk penelusuran lebih jauh tentang kelima doktrin

sebagai prinsip-prinsip doktrin agama. Padahal, ia menyimpan muatan-muatan sosial politik di dalamnya.

Kelima prinsip Muktazilah itu, pada zaman itu, sedang berhadapan dengan pandangan lawan-lawan polemiknya (baca: *ahl as-Sunnah*) dan karenanya mengandung unsur politik terutama pada masalah kekuasaan dan kepemimpinan. Memang, secara teologis, kedua aliran ini berbeda pendapat secara tajam. Muktazilah memiliki prinsip dan pandangan tentang kebebasan manusia meskipun harus mengesampingkan kehendak Tuhan. Sementara *ahl as-Sunnah* sebaliknya, menjadikan kehendak Tuhan sebagai sesuatu yang mutlak, meskipun harus mengesampingkan kebebasan dan tanggung jawab manusia.

Menurut al-Jâbirî, akar-akar munculnya perdebatan teologis itu adalah adanya konflik yang berlangsung antara kalangan penguasa dinasti Umayyah beserta pendukungnya dengan para penentangnya dari kalangan generasi awal qadariyah yang mengangkat doktrin kebebasan kehendak manusia.[89] Jadi, dimensi politik yang dapat diungkapkan dari masalah teologis seperti yang tergambar dalam *al-Usûl al-Khamsah* adalah adanya persoalan kekuasaan dan kepemimpinan dinasti Umayyah yang dianggap korup dan jabari dengan gerakan oposisi Muktazilah. Kalangan Umayyah mentransendenkan masalah politik hingga menjadikannya masalah *qada* dan *qadr* sebagai persoalan takdir. Sehingga, respons yang muncul kemudian adalah politisasi ajaran-ajaran agama seperti yang tercermin pada Muktazilah, Khawarij, Shi'ah dan segenap kaum oposisi Umayyah.[90] Menurut al-Jâbirî, penggunaan ayat-ayat al-Qur'ân tentang predestinasi (ketidakbebasan) manusia

---

Muktazilah ini, silahkan baca diantaranya, Abdul Jabbâr Ibn Ahmad, *Sharh al-Usûl al-Khamsah*, (Kairo: Maktab Wahbah, 1965), 196, Muhammad Abu Zahroh, *Târîkh al Madhahib al-Islâmiyyah*, (Dar al-Fikr al-'Arabî, tanpa tahaun) jilid I, 40, Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1988), 38.

[89] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 58-59.

[90] al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 59.

oleh kalangan Umayyah dan sebaliknya, tentang kebebasan oleh kelompok oposisi pada waktu itu lebih bersifat politik.

Ketiga pendekatan yang ditawarkan al-Jâbirî di atas adalah prinsip-prinsip dan kerangka dasar yang merupakan kepentingan era kontemporer dalam membaca *turâth* masa lalu untuk kepentingan masa depan untuk mendapatkan "objektivisme" (*al-Maudû'iyah*)[91] dan "rasionalitas" (*al-Ma'qûliyah*)[92]. Karena itu, mengenal secara baik *turâth* masa lalu, terutama model-model nalar Arab-Islam, adalah bagian penting dalam 'proyek kritik Nalar Arab'.

D. Mekanisme Kebangkitan Arab-Islam

Pemabahasan al-Jâbirî tentang kebangkitan Arab-Islam, pertama-tama didasarkan pada pertanyaan, kenapa kebangkitan yang ada dalam dunia Islam, khususnya Arab, tidak mampu menghasilkan perubahan yang signifikan dalam diri umat Islam. Untuk menjawab pertanyaan itu, terlebih dahulu al-Jâbirî mengkritik dua kelompok dominan dalam merespons problematika kebangkitan Islam yaitu kaum Salaf dan kaum Liberal dan berupaya meluruskan arti sebuah kebangkitan yang telah dipahami oleh Liberalisme dan Salafisme, yang menurutnya tidak mampu memberikan apa-apa, bahkan menghambat laju kebangkitan itu sendiri.

Tawaran kebangkitan dalam perspektif Liberalisme, menurut al-Jâbirî, sangat bertentangan dengan kondisi umat Islam. Adalah paradoks jika solusi kebangkitan harus diambil dari nilai-nilai Barat, yang hegemoni dan superioritasnya telah menyebabkan umat Islam memberontak dan ingin bangkit yang kemudian berujung pada usaha untuk menjadikan *turâth* sebagai mekanisme pembentengan dan perlawanan terhadap hegemoni Barat tersebut. Salah satu

---

[91] Yang dimaksud dengan istilah *al-Maudû'iyah* di sini adalah menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya dan itu berarti memisahkan dirinya (tradisi) dari kondisi kekinian. Lihat al-Jâbirî, *at-Turâth wa al-Hadâthah...*, 47.

[92] Yang dimaksud dengan istilah *al-Ma'qûliyah* menjadikan tradisi tersebut kontekstual dengan kondisi kekinian. Lihat al-Jâbirî, *al-Turâth wa al-Hadâthah...*, 47.

kekeliruan Liberalisame, menurut al-Jâbirî, terletak pada perspektif yang menyatakan bahwa laju kebangkitan dalam Islam adalah upaya napak tilas atas apa yang telah dilakukan Barat dalam menyongsong kebangkitan. Dengan demikian, seolah-olah proses kebangkitan Islam sangat bergantung pada pihak lain yang ada di luarnya.

Namun demikian, kritik al-Jâbirî terhadap Liberalisme tidak berarti bahwa dia menolak secara total semua gagasan yang muncul dari luar. Menurutnya, menerima nilai-nilai dari Barat harus diawali dengan kesiapan diri umat Islam dalam mempertahankan dan memahami eksistensinya sendiri. Dengan kata lain, harus diawali dengan kemampuan umat Islam dalam mensistematisasikan dan menghidupkan kembali tradisinya sendiri dengan nalar rasional dan kritis. Hanya dengan itulah umat Islam mampu membebaskan diri dari ketergantungan terhadap faktor luar, baik berupa masa lalu maupun peradaban umat lain.

Di bagian lain, kebangkitan dalam perspektif Salafisme adalah upaya menghadirkan kembali masa lampau dalam rahim masa sekarang. Problematika kekinian harus disikapi dengan piranti-piranti yang telah diberikan oleh masa lalu. Masa lalu adalah solusi untuk masa sekarang. Apa yang dianggap tidak rasional dan tidak pantas oleh masa lalu berarti tidak rasional dan tidak pantas juga di masa sekarang. Masa lalu, atau tradisi klasik, adalah hakim satu-satunya dalam menyikapi setiap problematika modern. Masa lalu, dalam perspektif Salafisme, seolah-olah telah menelan masa sekarang dan sekaligus telah menjadi beban dalam menyongsong masa depan, sehingga setiap tindakan harus selalu disesuaikan dan diserasikan dengan masa lalu. *Turâth*, menurut mereka, bagaikan sebuah cermin yang harus dihadirkan bayangannya secara serupa pada masa sekarang. Itu semua pada akhirnya menuntut mereka untuk membaca *turâth* secara klasik (*al-fahmu at-Turâthî li at-turâth*), yaitu sebuah cara pandang terhadap *turâth* dengan kaca mata taklid, tidak kritis, dan irasioanal, dengan cara memisahkan sisi-sisi historis dan kepentingan yang ada di dalamnya, dan tanpa adanya upaya pembaruan terhadapnya.

Cara pandang Salafisme dalam mengartikan sebuah kebangkitan, menurut al-Jâbirî, merupakan imbas dari hegemoni *qiyâs al-ghâ’ib ‘alâ as-shâhid*; sebuah metode untuk menggali keilmuan atau informasi baru dengan cara menggantungkan diri kepada keilmuan dan informasi yang sudah ada. Imbas dari pengaruh metode tersebut sangat kentara dalam diri umat Islam dalam menghadapi problematika kehidupan. Dalam menjawab sebuah problematika, umat Islam sangat bergantung pada faktor yang ada di luar dirinya, baik dari masa lalu maupun dari Barat. Mereka selalu menginginkan solusi yang sudah siap pakai dan enggan untuk menggali dari dirinya sendiri secara inovatif.

Al-Jâbirî berpandangan bahwa Hegemoni *as-salaf as-Sâlih*, beserta cara pandangnya dalam merespons permasalahan-permasalahan yang mereka hadapi, sangat bertanggungjawab atas kegagalan pemikiran kontemporer. Piranti pola berpikir Liberalisme dan Salafisme dalam Islam merupakan imbas dari hegemoni paradigma berpikir masa salaf tersebut, yaitu sebuah paradigma berpikir yang menjadikan pihak luar sebagai acuan dalam menyelesaikan semua problematika, yang semuanya terangkum dalam sebuah kaidah *Qiyâs al-Ghâ’ib ‘alâ as-shâhid* (mencari sesuatu yang tidak diketahui melalui apa yang telah diketahui). Selanjutnya al-Jâbirî berkesimpulan bahwa kebangkitan Islam tidak akan mengalami keberhasilan apabila perangkat berpikir umat Islam tidak berbeda dengan perangkat berpikir yang ada pada masa kemunduran. Dengan demikian, demi mensukseskan semangat kebangkitan dan kebebasan, upaya mengikis habis paradigma nalar salaf yang diterima dari masa keterbelakangan adalah sebuah upaya yang tidak bisa diabaikan. Upaya tersebut hanya bisa dilakukan melalui kritik secara terus menerus terhadap *turâth* Arab-Islam. Hanya inilah satu-satunya cara yang mampu membebaskan nalar Islam dari hegemoni pola pikir *Qiyâs al-Ghâ’ib ‘alâ as-Shâhid*. Ini pula yang sekaligus akan membebaskan pola pikir nalar Arab dari ketergantungan terhadap apa yang ada di luarnya, baik itu berupa paradigma salaf maupun Barat.

Proyek Kritik Nalar Arab yang diupayakan al-Jâbirî adalah repsons kritis terhadap empat hal : *pertam*a, kritik terhadap masa lalu (*at-Turâth*)—yang dalam banyak hal—membelenggu masa kini, *kedua*, kritik terhadap cara membaca masa lalu itu sendiri, *ketiga* kritik terhadap modernitas (*al-Hadâthah*: masa kini), dan *keempat*, kritik terhadap cara membaca masa kini itu sendiri. Pada bagian pertama dimaksudkan sebagai kritik epistemologis yang tercermin pada dua karyanya yang pertama, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* dan *Bunyah al-'Aql al-'Arabî*. Sedangkan pada bagian kedua dimaksudkan sebagai nalar praktis yang tercermin pada dua karya tetraloginya yang terakhir: *al-'Aql as-Siyâsî*. *al-'Arabî* dan *al-'Aql al-Akhlâqî al-'Arabî*.

Maka, proyek al-Jâbirî itu, tidak ragu lagi, dapat diletakkan sebagai jawaban terhadap kegelisahan Arab modern dan kontemporer yaitu masalah kebangkitan Arab modern. Karena itu, persoalan Islam dan modernitas menjadi "sub masalah" yang lahir dari isu sentral Arab modern: kebangkitan. Seperti umumnya para pembaharu, al-Jâbirî sendiri menyitir pertanyaan populer: ... "*limâdha ta'akharnâ (nahnu al-'Arab, nahnu al-Muslimîn, nahnu as-Shirq) wa taqaddama ghairinâ (Urûbâ al-Masîhiyah…al-Gharb…*)?[93] Dari isu sentral itu mengandung pertanyaan: bagaimana kita bisa bangkit dan mengikuti perkembangan zaman modern?[94] Terhadap modernitas, banyak bermunculan sikap kritis umat Islam terhadap Barat, baik berupa gerakan intelektual maupun sosial politik. Gejala ini mulai tumbuh sejak abad ke-19. Karena itu dapat dikatakan bahwa Barat merupakan pemicu bagi lahirnya gerakan kebangkitan Islam terutama sejak ekspansi Napoleon Bonaparte ke Mesir yang membawa banyak perubahan bagi masyarakat Islam baik yang menyangkut pola pikir maupun tentang sistem pendidikan dan kemiliteran.

---

[93] ("Mengapa kita (bangsa Arab, umat Islam, atau dunia Timur pada umumnya) jadi terbeakang, sedangkan yang selain kita (Kristen Eropa dan Barat pada umumnya) lebih maju"?). Lihat al-Jâbirî, *Ishkâliyât al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), 20.

[94] Armando Salvatore,. "The Rational Authentication of *Turâth* in Contemporary Arab Thought: Muhammad al-Jâbirî and Hassan Hanafi." *The Muslim World*, LXXXV, Juli-Oktober, (1999): 3-4.

Oleh Barat, fenomena kebngkitan Islam disikapi secara beragam yang memunculkan istilah-istilah seperti, revivalisme, aktivisme, milinarisme, militanisme, *resurgence* dan *reassertion*.[95] Namun demikian istilah yang sering digunakan dalam diskusi pemikiran Islam adalah istilah *islah* dan *tajdîd*.[96]Jika masalah hubungan Islam dan modernitas sebagai masalah kunci dalam isu kebangkitan Arab Modern maka asumsi yang terbangun adalah masalah pilihan: apakah akan memilih model paradigma Barat dalam politik, ekonomi, kebudayaan, dan sebagainya atau model warisan paradigma tradisi dan budaya Arab-Islam yang dianggap sebagai model alternatif dan "orisinal", dan mencakup segenap kehidupan. Terhadap asumsi itu, al-Jâbirî skeptis. Ia melihat ada tiga kelompok yang ikut menjelaskan asumsi itu: modernis (*hadâthiyûn*), tradisionalis (*salafiyûn*), dan "eklektis" (*taufiqiyûn*). Yang pertama menganjurkan adopsi modernitas Barat sebagai model yang tepat bagi masa kini. Yang kedua, terbagi ke dalam tiga katagori: *pertama*, "reaksioner": menolak segala bentuk modernitas dengan dalih sebagai produk jahiliyah, *kedua* "moderat": menerima unsur-unsur peradaban Barat selama tidak menyimpang dari ajaran syariat Islam, *ketiga* "reformis": mencari unsur-unsur dan nilai-nilai dari peradaban Islam yang sesuai dengan nilai-nilai dan institusi yang terdapat dalam perdaban Barat. Yang ketiga, mengambil posisi di tengah-tengah dengan varian yang beragam: berorientasi salafi tapi berhaluan liberal, berideologi liberal tetapi cenderung salfi-tradisionalis, Marxis internasional, Marxis nasionalis, nasionalis-liberal, sosialis-nasionalis, sekularis-ultra-naionalis.[97]

Keragaman tipologi itu—yang dalam kenyataannya selalu tumpang-tindih antara yang satu dengan lainnya—dalam catatan

---

[95] Ibrahim Abû Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London: Pluto Press, 2004.), 63-113.

[96] John L. Esposito (Ed.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan* (Jakarta: Rajawali Press 1987), 22.

[97] al-Jâbirî, *Ishkâliyât al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir...,* 16-19.

al-Jâbirî dapat dipetakan menjadi tiga tingkatan dikotomis saja: pertama, dikotomi Islam-modernitas, kedua, dikotomi liberalisme-sosialisme, dan ketiga, dikotomi regionalisme-nasionalisme. Dikotomi pertama berkaitan dengan problematika teoritis dan itu yang menjadi fokus kajian al-Jâbirî. Dikotomi kedua berhubungan dengan masalah ideologi yang mencerminkan kepentingan kelas-kelas tertentu. Dan dikotomi yang ketiga berkaitan dengan pilihan-pilihan keputusan politik terutama yang berkaitan dengan masalah "negara" dalam wilayah Arab: apakah berbentuk "regionalis" atau "kewilayahan yang terbagi-bagi".[98] Dengan demikian, dalam merespons persoalan kebangkitan Arab-Islam tergelar tiga wacana Arab-modern: wacana teoritis, wacana ideologi, dan wacana politik.

Jika kembali kepada masalah "asumsi pilihan": memilih menjadi modern atau menolaknya, al-Jâbirî berpendapat bahwa masalahnya bukan soal memilih yang satu dan membuang yang lainnya dan atau menggabungkan keduanya. Tetapi masalahnya adalah masalah ambiguitas yang senantiasa menyertai kehidupan bangsa Arab-Islam:

> "wa idhan, fa al-mushkil aladhi yuwajhunâ laisa mushkil 'an nakhtâr baina ahad namûdhajain wala mushkil 'an nuwafiq bainahumâ, bal inna al-mushkil aladhi nu'anîhi huwa mushkil "al-Izdiwâjiyah" (keterbelahan/ambiguitas) allatî tatba' kulla murâfiq hayâtinâ al-Mâdiyah wa al-fikriyah, la bal al-mushkil fi al-haqîqah hiya "al-Izdiwâjiyah" muwafiqunâ min hâdhihi "al-Izdiwâjiyah"..."[99]

Dengan menolak "asumsi pilihan" itu, yang dianggap oleh al-Jâbirî sebagai upaya simplifikatif, ia bergerak untuk membuat formulasi sendiri dengan mengajukan mekanisme kebangkitan alternatif dengan metode yang lebih objektif, baik objektif terhadap masa lalu (tradisi yang diwarisi) sebagai yang dianggap autentik (*al-Asâlâh*) maupun terhadap masa kini (modernitas, *al-Hadâthah*).

---

[98] al-Jâbirî, *Ishkâliyât al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir...,* 17.

[99] al-Jâbirî, *Ishkâliyât al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir...,* 19.

al-Jâbirî menyimpulkan bahwa faktor utama yang menyebabkan kegagalan kebangkitan Islam adalah karena upaya kebangkitan itu menyimpang dari mekanisme kebangkitan yang semestinya. Ia berkeyakinan bahwa kebangkitan haruslah diawali dengan seruan berpegang dan berpijak pada tradisi, tepatnya pada "prinsip-prinsip dasar". Tetapi ini bukan dalam pengertian menjadikan "prinsip dasar" dari masa lalu sebagai landasan kebangkitan yang dihadirkan apa adanya sebagimana keyakinan tradisionalis. Melainkan sebagai dasar untuk melakukan kritik terhadap masa kini dan masa lampau yang lebih dekat untuk kemudian melompat ke masa depan. Prinsip-prinsip dasar dari masa lalu yang jauh itu kemudian ditafsirkan dalam bentuk yang sesuai dengan nilai-nilai baru.[100]

Untuk memberikan landasan historis terhadap mekanisme kebangkitan yang diajukan al-Jâbirî, ia mencontohkannya dalam dua peristiwa sejarah: kebangkitan Islam pertama (masa Muhammad SAW) dan kebangkitan Eropa (renaisans). Pertama, kebangkitan Islam pertama. Menurut penelitiannya, sebelum Islam datang, daerah Arab dilanda kegalauan sosial dan metafisis. Kegalauan ini terjadi karena terjadinya perseteruan antar kelompok elit Quraish sebagai penguasa ekonomi dan politik yang mewakili "kekuatan lama" dengan kelompok orang yang dikenal dengan kaum "hunafa" yang mendakwahkan ajaran tauhid yang berarti menyimpang dari ajaran keagamaan kuno yang mengenal penyembahan berhala. Dalam hal ini, Islam datang menegaskan ajaran tauhid dan secara langsung berkonflik dengan kekuatan lama yang konservatif yang mendasarkan legitimasinya pada masa lalu yang dekat, yaitu warisan nenek moyang mereka.[101] Sebaliknya Islam menyerukan untuk kembali kepada prinsip-prinsip dasar yaitu kembali kepada agama

---

[100] al-Jâbirî, *Ishkâliyât al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir...*, 21.

[101] Pendasaran terhadap warisan nenek moyang mereka seperti digambarkan oleh al-Qur'ân dalam Surat al-Mâidah: 104: *"...qâlû hasbunâ mâ wajdnâ alaihi âbâ'anâ.."*("...cukuplah bagi kami apa yang telah kami dapatkan dari bapak-bapak kami kerjakan...").

hanfiyah Ibrahim (sebagai masa lalu yang jauh) sebagai landasan kritik dan menggantikan penyembahan berhala digantikan dengan agama tauhid.[102]

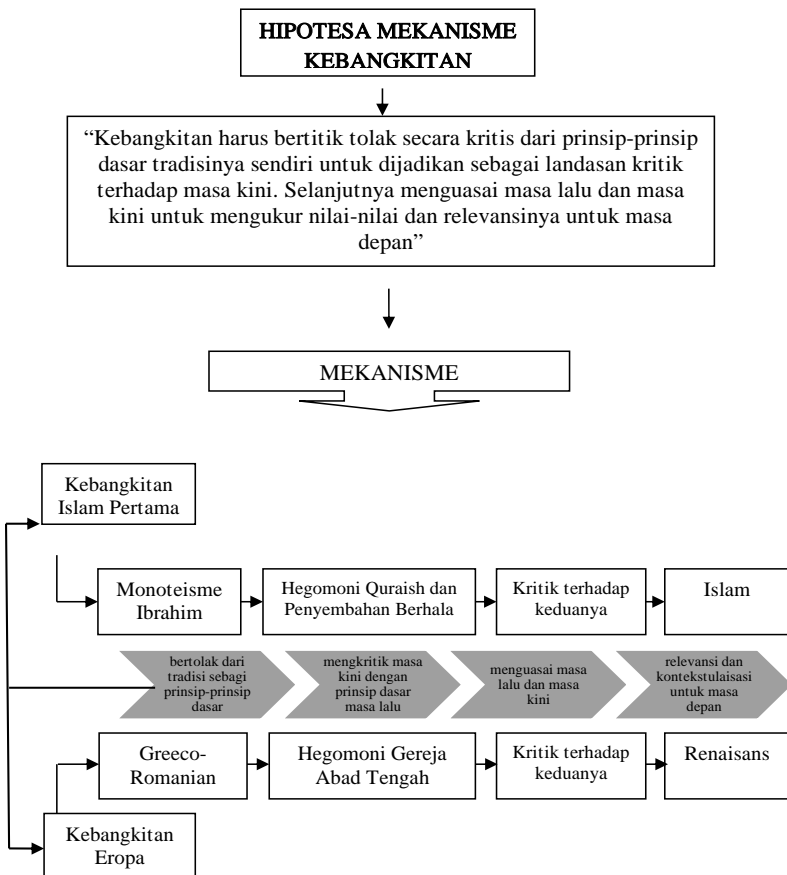
Begitu juga dengan sejarah kebangkitan Eropa. Mekanisme kebangkitan Eropa berangkat dari "pemulangan" terahadp masa lalu yang jauh dalam hal ini menghidupan warisan Yunani-Romawi (*Greeco-Romanian*) abad ke-12 M sebagai tempat kembali dan landasan kritik terhadap nilai-nilai Gereja Abad Tengah yang konservatif dan jumud. Konsekuensi dari gerakan ini adalah hancurnya bangunan struktur kehidupan abad pertengahan yang pernah membentuk satu kesatuan organik yang tak terpisahkan. Dengan gerakan itu pula, muncullah pemikiran baru, baik dalam bidang filsafat maupun ilmu pengetahun. Otoritas akal dan pengalaman empiris kembali menduduki posisi sentral dalam bangunan pemikiran bangsa Eropa.

Poin penting dari yang dicontohkan oleh al-Jâbirî di atas adalah bagaimana memperlakukan masa lalu untuk kepentingan masa depan, yaitu bertitik tolak dari ketergantungan pada tradisinya sendiri atau yang diklaim sebagai miliknya. Tetapi kertergantungan itu bukanlah ditujukan untuk menjadikan masa lalu itu beku dan statis, melainkan justru dijadikan sandaran untuk melakukan kritik dan melangakahinya. Proses kritik dan melangkahi itu ditujukan kepada masa lalu dan masa kini sekaligus pada saat yang bersamaan dengan cara menguasainya serta untuk mengukur nilai-nilai dan relevansinya.

---

[102] Analisa historis yang dilakukan al-Jâbirî ini dapat diduga terpengaruh dengan pendekatan sejarah Karl Marx yang melihat kehadiran peristiwa tertentu secara historis dipicu oleh faktor ekonomi, sejarah, dan sosial. Dalam kasus kehadiran Islam di Mekkah oleh al-Jâbirî tidak lagi dipandang secara teologis yang memandang dengan bingkai iman: merupakan perintah Allah, yang memilih hamba-Nya, Muhammad SAW, diberi wahyu lewat malaikat Jibril dan dibukukan berupa al-Qur'ân. Lihat, Al Makin, *Antara Barat dan Timur: Batasan, Dominasi, Relasi, dan Globalisasi* (Jakarta: Serambi, 2015), 72-73.

Dengan menjadikan dua persitiwa sejarah (kebngkitan Islam pertama dan kebangkitan Eropa), al-Jâbirî ingin menunjukkan bahwa gagasan kebangkitan itu berhubungan dengan data-data faktual yang bisa dipertanggungjawabkan dan secara sosiologis selalu “tunduk” kepada hukum kausalitas. Di sini al-Jâbirî mengadopsi gagasan Ibn Khaldûn tentang hukum sejarah yang berjalan secara sirkuler berdasarkan fenomena sosial yang bisa dijelaskan secara ilmiah.

Bagan 12 Skema Mekanisme Kebangkitan menurut al-Jâbirî

E. Kontribusi Epistemologi al-Jâbirî terhadap Perkembangan Studi Islam Kontemporer: Perspektif Sosiologi Pengetahuan

Menurut Amin Abdullah, setidaknya ada dua trend pemikiran Islam kontemporer. Pertama, trend pemikiran Islam yang menggarisbawahi perlunya melestarikan tradisi Islam yang telah dibangun secara kokoh sejak berabad-abad yang lalu dan memanfaatkannya untuk memfilter dan membendung aspek negatif dari gerak pembangunan dan modernisasi di segala bidang. Kedua, tradisi pemikiran keagamaan yang bersifat kritis. Kedua model pemikiran itu berkembang di era kontemporer. Al-Jâbirî dalam konteks ini memilih jalan yang kedua dengan dua tujuan utama: menghidupkan kembali tradisi secara kritis-kontekstual dan demi modernitas yang berpijak di atas tradisinya sendiri. Dengan tujuan itu, al-Jâbirî berpandangan bahwa *turâth* harus dibaca secara kritis. Untuk membaca secara kritis, al-Jâbirî banyak meminjam teori yang berasal dan berkembang di Barat terutama teori postmodernisme dengan seluruh derivasinya.

Dengan model pembacaan al-Jâbirî, warisan masa lalu dipandang sebagai produk sejarah biasa yang—meminjam istilah Amin Abdullah ditempatkan sebagai *qâbil li at-Taghyîr* (memungkinkan untuk berubah) dan *qâbil li an-Niqâs* (memungkinkan terjadi reduksi). Karenanya, sebagai produk sejarah, ia hanya mewakili nuansa pemikiran yang berkembang pada saat tertentu. Asumsi yang dibangun oleh model pemikiran jenis ini adalah bahwa perbedaan tantangan zaman secara otomatis juga akan berakibat pada perbedaan muatan pengalaman dan penghayatan. Perbedaan-perbedaan tersebut, pada gilirannya, akan membuat perbedaan rumusan termasuk rumusan pemikiran kalam, konsepsi tasawuf dan pemikiran-pemikiran fiqh. Tantangan pergumulan dan keprihatinan zaman, menurut tradisi pemikiran kritis, adalah selalu berbeda-beda seperti halnya perbedaan antara akumulasi pengalaman manusia pada wilayah geografi tertentu dan akumulasi pengalaman manusia pada wilayah geografi yang lain.[103]

---

[103] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 298-299.

Seluruh bangunan pemikiran al-Jâbirî yang tercermin dalam karya-karyanya ditempatkan oleh para ahli sebagai "Kritik Epistemologi" yang dituangkannya dalam "Proyek Kritik Nalar Arab" (*Mashrû' Naqd al-'Aql al-'Arabî*).[104]

Maka, diskursus pendekatan filsafat ilmu yang diilhami oleh filsafat Barat kontemporer terutama Postmodernisme menjadi bagian tidak terpisahkan dari model pemikiran al-Jâbirî. Dengan mengacu kepada pendapat teoritik Gaston Bachelard tentang "keterputusan epsitemologi", al-Jâbirî banyak mengkritik bangunan (paradigma) filsafat Islam klasik yang teosentris-metafisik sebagai bangunan keilmuan yang relevan dengan masanya. Meskipun, bangunan keilmuan tersebut cukup mendasar, sistematis, dan logis. Pada saat yang sama, ia mengajak untuk berdialog dengan bangunan filsafat Barat kontemporer untuk menghadapi berbagai tantangan baru termasuk menghadapi persoalan-persoalan teoritis, seperti sains modern dan persoalan-persoalan praktis yang dialami manusia modern dan karenanya dibutuhkan model filsafat Islam yang bersifat praktis dan antroposentris-transformatif.

---

[104] Yang dimaksud dengan "para ahli" di sini, penulis merujuk kepada para pengkaji pemikiran al-Jâbirî dan beberpa karya tulisnya antara lain, Ibrahim Abû Rabi': "Contemporary Islamic Intellectual History: A Theoretical Perspective", *Islamic Studies*, Vol. 44, No. 4 (Winter, 2005), 503-526. http://www.jstor.org/stable/20838990 (Diakses 23 Juli, 2014), "Islamic Resurgence and The Problematic of Tradition in The Modern Arab World: The Contemporary Academic Debate", *Islamic Studies*, Vol. 34, No. 1 (Spring 1995), 43-66. http://www.jstor.org/stable/20840194 (Diakses 16 Juni, 2014). "Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad 'Âbid al-Jâbirî." *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 1 (Spring 2003), 63-95. http://www.jstor.org/stable/20837251 (Diakses 23 Juli, 2014); Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York: State University of New York Press, 1990; Armando Salvatore dan Martin van Bruinessen. *Islam and Modernity Key Issues and Debates.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, "The Rational Authentication of Turâth in Contemporary Arab Thought: Muhammad al-Jâbirî and Hassan Hanafî." *The Muslim World*, LXXXV, 3-4, Juli-Oktober (1999): 3-4. "Discussing Islam and Modernity." *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 34, No. 1 (Summer 2000), 41-46 http://www.jstor.org/stable/23061665. (Diakses 18 Juli 2014).

1. Problematika dan Tantangan Studi Islam

Harus diakui bahwa Studi Islam (*Islamic Studies*) dari masa ke masa terlihat semakin matang. Meski pada awalnya terminologi *Islamic Studies* mencuat dari belahan Barat, tetapi realitas keilmuan menuntut umat Islam dan lembaga-lembaga pendidikan di dalamnya menyadari secara sungguh sungguh terhadap eksistensi dan perannya dalam ikhtiar merespons problem, tantangan, konstruksi, eksistensi dan pengembangan keilmuan studi Islam. Umum diketahui bahwa inti kritik para pemikir Islam kontemporer terhadap realitas studi Islam adalah bahwa pada dataran normativitas, studi agama Islam masih banyak terbebani oleh misi keagamaan yang bersifat memihak, romantis, dan apalogis sehingga kadar muatan analisis kritis, metodologis, historis, dan empiris terutama dalam menelaah teks-teks atau naskah keagamaan produk sejarah terdahulu kurang ditonjolkan, kecuali dalam lingkungan para peneliti tertentu yang masih sangat terbatas.

Di antara kritik itu dilontarkan oleh Fazlur Rahmân yang beranggapan bahwa teori Fiqh atau Usûl Fiqh yang populer di kalangan fuqahâ' dan usuliyyûn, yaitu *qat'iyyât dan zanniyyât* tidak cukup memadai untuk menjelskan fenomena kontemporer. Ia kemudian memodifikasinya dalam formula "idea-moral" dan "legal-spesifik" Fiqh dan syariat.[105] Mohammad Arkoun mempertanyakan hilangnya dimensi historisitas (*târikhiyyât*) dari keilmuan Fiqh dan Kalam. Ia mempertanyakan keabsahan pengekalan teori-teori ilmu Kalam, Fiqh dan juga Tasawwuf yang disusun beberapa puluh abad silam, untuk diajarkan terus-menerus pada era sekarang, setelah problem dan tantangan zaman berubah. Arkoun mensinyalir bahwa kondisi sosio-religius tersebut merupakan bagian dari gejala pensakralan pemikiran keagamaan (*taqdîs al-afkâr ad-dînîyyah*) di lingkungan umat Islam.[106] Muhammad Shahrûr, dalam karyanya

---

[105] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), 13-42.

[106] Mohammed Arkoun, *Tarîkhiyyât al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî*, ter. Hashim Salih (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumî, 1986), 54.

seperti *al-Kitâb wa al-Qur'ân*,[107] mempertanyakan akurasi analisis dan kerangka keilmuan klasik jika harus diterapkan seluruhnya pada era kontemporer. Sedangkan al-Na'îm, mengkritisi teori *nâsikh-mansûkh* yang biasa dipahami oleh ulama' Usûl Fiqh selama ini dengan mengajukan tesis bahwa ayat-ayat Makkiyyah yang lebih menekankan pada bobot nilai-nilai universal kemanusiaan tidak dapat dihapus begitu saja oleh ayat-ayat Madaniyyah yang berorientasi kepada persoalan yang lebih bersifat partikular spesifik.[108]

Konsep-konsep lama itu, dari sudut pandang mode pemikiran Islam kontemporer, merupakan produk cara berpikir yang identik dengan zamannya dan belum tentu kontekstual dengan tuntutan zaman baru dimana cara berpikir, bergaul, berdialog dengan orang lain, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara pada era kontemporer, adalah sama sekali berbeda dari era abad ke-2 Hijriah ketika kerangka fondasi keilmuan Islam era *'asr tadwîn* itu dibakukan. Dengan kata lain, ada arus cukup deras yang menuntut dilakukannya humanisasi hukum Islam, bahkan lebih luas lagi humanisasi ilmu-ilmu keislaman *('Ulûm ad-Dîn*).

Tidak hanya di kalangan pemikir Islam kontomporer, perhatian terhadap kebutuhan studi Islampun diberikan oleh para islamolog. Charles Joseph Adams (1924–2011) merekomendasikan dua pendekatan yang diletakkan pada studi Islam dalam sebuah garis kontinum yaitu merentang dari pendekatan normatif sampai dengan pendekatan deskriptif. Pendekatan normatif adalah pendekatan yang dijiwai oleh motivasi dan tujuan keagamaan, sedangkan pendekatan deskriptif muncul sebagai jawaban terhadap motivasi keingintahuan

---

[107] Periksa Muhammad Shahrûr, al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah (Dimashq: t.p., 1990). Lihat juga, Sibawaihi, "Pembacaan al-Qur'an Muhammad Shahrur" dalam Jurnal *Taswîr al- Afkâr* (Edisi 12, 2002), 111- 112.

[108] Hani H. Azzam, "Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law, (Contemporary Issues in the Middle East) by 'Abd Allâh Ahmad Na'im and John O. Voll" *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 27, No. 2 (December 1993), 243- 244. http://www.jstor.org/stable/23061370 (Diakses 07 Pebruari, 2017)

intelektual atau akademis. Pendekatan normatif dapat dilakukan dalam bentuk misionaris tradisional, apologetik, maupun pendekatan *irenic* (simpatik). Sementara pendekatan deskriptif, Adams mengelompokkan pada pendekatan-pendekatan filologis dan sejarah, pendekatan ilmu-ilmu sosial, dan pendekatan fenomenologis.[109] Pendekatan normatif dan deskriptif dengan berbagai varian tersebut dapat dipergunakan dalam mengkaji Islam yang memiliki 11 *subject matter*, yaitu: (1) *pre-Islamic Arabia*, (2) *Studies of the Prophet*, (3) *Qur'anic Studies*, (4) *Prophetic Tradition* (Hadîth), (5) Kalâm, (6) *Islamic law*, (7) Falsafah, (8) Tasawuf, (9) *The Islamic Sects*—Shî'ah—(10) *Worship and Devotional life*, dan (11) *Popular Religion*.

Dalam semangat rasionalisasi, objektivikasi, kontekstualisasi, dan humanisasi studi Islam itu, pemikiran epistemologi al-Jâbirî relevan untuk ditempatkan sebagai kontributor dalam pengembangan dan pengayaan studi Islam di era kontemporer. Pengembangan dan pengayaan suatu ilmu—tidak terkecuali ilmu-ilmu keislaman—tidak bisa menghindari diri dari filsafat ilmu. Jika studi Islam (*Islamic Studies*) adalah bangunan keilmuan biasa seperti layaknya bangunan ilmu-ilmu lain, karena ia disusun dan dirumuskan oleh fuqahâ', mutakallimûn, mutasawwifûn, mufassirûn dan muhaddithûn pada era terdahulu dengan tantangan kemanusiaan dan keagamaan yang dihadapi saat itu, maka tidak ada alasan yang dapat dikedepankan untuk menghindarkan diri dari pertemuan, perbincangan dan pergumulannya dengan telaah Filsafat Ilmu.[110]

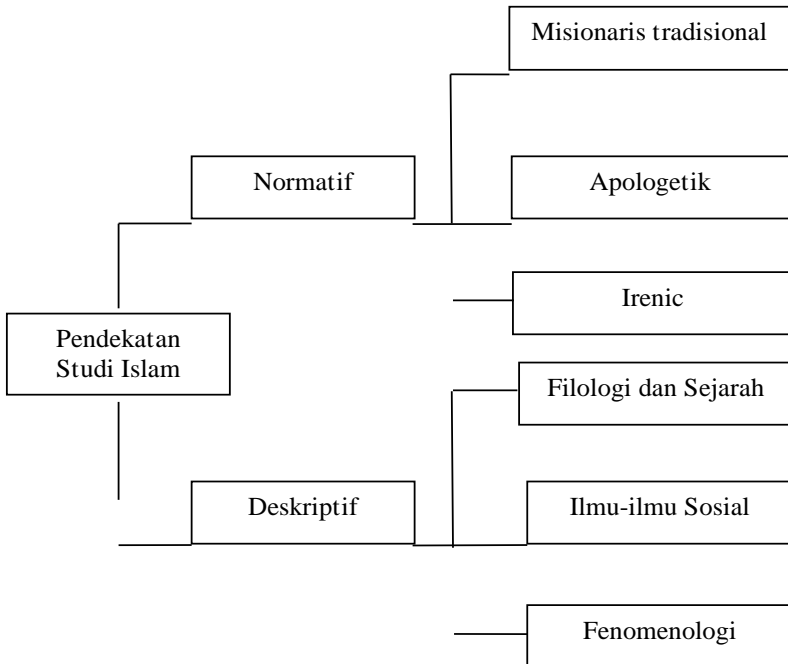
Pandangan Charles Joseph Adams mengilhami Richard C. Martin, seorang ahli studi keislaman dalam bukunya *Approaches To Islam In Religious Studies* yang mengemukakan bahwa ia ingin membuka kemungkinan kontak dan pertemuan langsung antara tradisi berpikir keilmuan dalam *Islamic Studies* secara tradisional dan tradisi

---

[109] Luluk Fikri Zuhriyah, "Metode dan Pendekatan dalam Studi Islam: Pembacaan atas Pemikiran Charles J. Adams", *ISLAMICA*, Vol. 2, No. 1, September 2007.

[110] Amin Abdullah, "al-Ta'wîl al-'Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *Jurnal al-Jâmi'ah*, 39 (Juli-Desember, 2001), 367-368.

berpikir keilmuan dalam *Religious Studies* kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori, metodologi dan pendekatan yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humanities yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19.

Bagan 13 Skema Pendekatan Studi Islam Charles Joseph Adams

Sumber: Luluk Fikri Zuhriyah, "Metode dan Pendekatan dalam Studi Islam: Pembacaan atas Pemikiran Charles J. Adams", *ISLAMICA*, Vol. 2, No. 1, September 2007.

2. Model Epistemologi al-Jâbirî

Salah satu kontribusi penting dari pemikiran al-Jâbirî adalah formula epistemologinya yang dikenal dengan, *bayânî, burhânî*, dan *'irfânî*. Model epistemologi ini dianggap relevan untuk memahami perkembangan ilmu-ilmu keislaman. Selama ini, ilmu-ilmu keislaman sering dipahami melalui "optik" filsafat ilmu Barat seperti rasionalisme,

empirisme dan pragmatisme dimana bangunan keilmuan di Barat dibentuk oleh "kebudayaan Barat" yang—menurut al-Jâbirî sendiri—hanya bisa cocok dengan ilmu-ilmu yang berkembang di Barat (*Natural Science*). Sementara, ilmu-ilmu keislaman berada dalam wilayah *Classical Humanities* yang hanya cocok didekati dengan perangkat analsisis epistemologi Islam.

Pandangan seperti itu dapat dijelaskan argumentasinya melalui teori "sosioanalisa" dalam sosiologi penegathuan *Karl Mannheim* (1893-1947) yang mengatakan bahwa:

> "The principal thesis of the sociology of knowledge is that there are modes of thought which cannot be adequately understood as long as their social origins are obscure".[111]

Maksudnya adalah bahwa sosiologi pengetahuan adalah pengetahuan yang mendiskusikan keterkaitan antara pengetahuan dan pemikiran manusia dengan konteks sosial yang melatarinya. Dengan teori ini dapat dikatakan bahwa pada setiap "fase peradaban" memiliki karakter sosialnya yang unik. Begitu juga halnya dengan peradaban Barat dan Timur-Islam. Maka, lahirnya model epsitemologi yang digagas oleh al-Jâbirî—dalam perspektif sosiologi pengetahuan—adalah hasil pergumulan historis seorang tokoh dengan lingkaran sosialnya, dalam hal ini Arab-Islam.

Memang, dari banyak temuan dan analisa terhadap model epsitemologi al-Jâbirî, terdapat beberapa kritik terhadap al-Jâbirî sendiri yaitu bahwa ia menggunakan perspektif ideologis dengan mengunggulkan nalar *burhânî* daripada dua nalar lainnya, *bayânî* dan *'irfânî*. Para intelektual yang tumbuh dan besar dengan tradisi *burhânî* dan hidup dan berkembang di wilayah *Maghrib* diapresiasi dan diikuti. Sementara para intelektual dengan tradisi intelektual *bayânî* dan *'irfânî* dan hidup dan berkembang di wilayah *Mashriq*

---

[111] Karl Mannheim, "Kata Pengantar" dalam *Ideology and Utopia an Introduction to the Sociology of Knowledge*, Terj. Louis Wirth dan Edward Shils, (London: Routledge and Kegan Paul, 1954), xxvii-xxviii.

banyak dikritik. Pembelaan dan pengunggulan terhadap salah satu jenis nalar ini—lagi-lagi dalam perspektif sosiologi pengetahuan—menjadi lumrah akibat kondisi-kondisi obyektif dan berbagai kepentingan kontekstual yang melatar belakanginya. Kesadaran historis al-Jâbirî terhadap problematika peradaban Arab-Islam serta hasil pembacaannya terhadap warisan masa lalu peradaban Islam, membawanya untuk memilih jenis nalar yang tepat dengan dua tujuan: menghargai *turâth* dengan kritis seraya mengadapatasikannya dengan modernitas dan membangkitkannya dari keterpurukan dan ketertinggalannya dari peradaban lain, Barat.

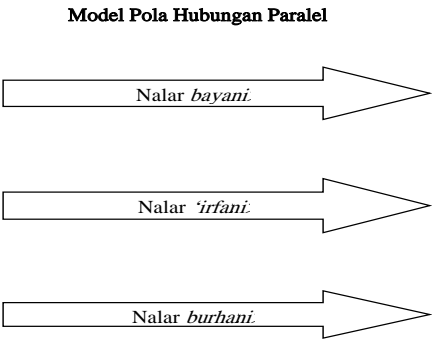
Meskipun al-Jâbirî “menganakemaskan” nalar *burhânî*, sumbangannya terhadap perkembangan studi Islam cukup signifikan. Di samping pengetahuan tentang arkeologi dan geneologi tiga model nalar itu, persepektif *bayânî, ‘irfânî,* dan *burhânî* dapat dijadikan alat baca (pendekatan) terhadap studi Islam seperti yang diadaptasi oleh Amin Abdullah dengan tawaran paradigma integratif-interkonektif.[112]

Amin Abdullah mencatat bahwa model epsitemologi al-Jâbirî berguna bagi pengembangan studi Islam di era kontemporer dengan melakukan sintesis antara ketiganya dengan pendekatan yang ia sebut sebagai *at-Ta’wîl al-‘Ilmî*. Yang dimaksud dengan pendekatan *at-Ta’wîl al-‘Ilmî* adalah model tafsir alternatif terhadap teks dengan menggunakan jalur lingkar hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayânî*, paradigma epsitemologi *burhânî*, dan paradigma epistemologi *‘irfânî* dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khusunya jika masing-masing paradigma berdiri sendiri-sendiri, terpisah antara satu dan lainnya.[113]

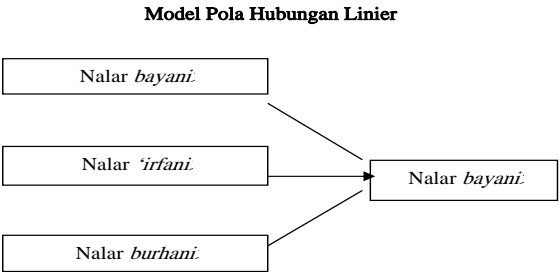
---

[112] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Adib Abdushomad (ed.) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 404-405. Lihat juga M. Amin Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistis Ke arah Integratif-Interkonektif” dalam Fahrudin Faiz, (ed.), *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), 37-38.

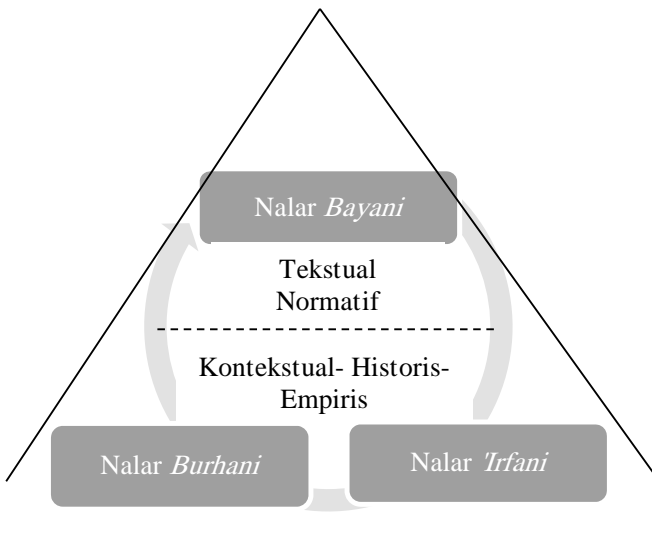
[113] Amin Abdullah, “at-Ta’wîl al-‘Ilmî..., 367.

Bagan 14 Skema Pengembangan Model Epsitemologi al-Jâbirî dalam Pendekatan *at-Ta'wîl al-'Ilmî* Amin Abdullah

Pola hubungan paralel adalah pola hubungan yang berjalan sendiri-sendiri tanpa ada persentuhan antara yang satu dengan lainnya dalam diri seorang ilmuan, ulama, aktivis, da'i atau agamawan. Dalam amatan Amin Abdullah, pola hubungan ini tidak akan banyak membawa manfaat baik secara teoritis maupun praktis. Pola pikir satu arah ini mengandaikan jika seseorang berada pada wilayah komunitas doktrinal-teologis, akan menggunakan epistemologi *bayânî* dan akan mengabaikan epistemologi lainnya. Dengan model hubungan ini—meskipun seseorang dapat menguasai jenis epistemologi tertentu—tetapi akan kesulitan ketika menghadapi persoalan yang sulit ditemukan jawabannya pada epistemologi yang diyakininya.

Model Pola Hubungan Linier

Model Pola Hubungan Linier

Pola hubungan linier berasumsi bahwa salah satu dari ketiga epistemologi tersebut akan menjadi primadona. Jenis epistemologi yang dipilihnya akan dianggap sebagai jenis yang ideal untuk menyelesaikan aneka persoalan. Implikasi langsung dari hubungan linier adalah kebuntuan yang mengarah pada eksklusivitas.

Kedunya, baik model hubungan paralel dan linier, bukan merupakan pilihan ideal yang dapat memberikan petunjuk untuk umat beragama era kontemporer yang sarat dengan berbagai tantangan dan keprihatinan. Pola hubungan yang paralel tidak dapat membuka horizon, wawasan dan gagasan-gagasan baru yang bersifat transformatif. Sedangkan pola hubungan linier yang mengasumsikan adanya finalitas akan menjebak seorang atau kelompok pada situasi-situasi eksklusif-polemis-dogmatis. Pola hubungan yang bersifat linier akan melihat epistemologi lain sebagai epistemologi yang tidak valid dan karenanya akan mudah terjebak pada *truth claim*.

Model Pola Hubungan Sirkuler

Dengan dua model hubungan itu dengan demikian tidaklah cukup untuk mengatasi berbagai problem kontemporer khususnya jika dihadapkan pada masalah-masalah sosial keagamaan dalam masyarakat majemuk. Amin Abdullah menawarkan pola hubungan yang saling menyapa antara tiga epistemologi dengan mengajukan pola hubungan sirkuler. Dengan membangun hubungan sirkuler antara ketiganya diharapkan dapat saling mengisi kelemehan masing-masing sekaligus dapat mengambil manfaat dari ketiganya. Model hubungan sirkuler tidak menunjukkan adanya finalitas, eksklusivitas, serta hegomoni. Finalitas dan eksklusivitas sama sekali menepikan kenyataan bahwa keberagamaan Islam sesungguhnya bukanlah peristiwa yang "sekali jadi". Keberagamaan adalah proses panjang (*on going process of religiosity*) menuju kematangan dan kedewsaan beragama.

F. Relevansi Pemikiran al-Jâbirî dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia

1. Jejak Pemikiran al-Jâbirî di Indonesia

Ahmad Baso, dalam pengantarnya pada buku *Post-Tradisionalisme Islam* menduga bahwa pemikiran al-Jabirî mulai diperkenalkan di Indonesia oleh Said Aqil Siradj pada tahun 1995 ketika Said Aqil melancarkan kritik terhadap warisan doktrinal *ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah* di lingkungan NU.[114] Sayangnya, seperti diakuinya sendiri, dugaan Baso tidak didasarkan pada sumber-sumber tulisan yang resmi yang bersumber dari tulisan-tulisan Said Aqil sendiri, melainkan berdasarkan atas koleksi atas karya-karya al-Jâbiri, berbagai karya yang dirujuk al-Jâbirî yang dimilikinya, dan berbagai substansi ceramah-ceramahnya.[115] Hingga tulisan

---

[114] Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai Kritik: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abid al-Jâbirî" dalam, Muhammad Abid al-Jâbirî, Post Tradisionalisme Islam (Yogyakarta: LKiS, 2000), ix-x.

[115] Diantara buku yang menunjukkan keterpengaruhan Said Siradj terhadap pemikiran al-Jâbirî adalah, Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah; Sebuah Kritik Historis,*(Jakarta: Pustaka Cendikia Muda, 2008).

pengantar panjang itu ditulis pada tahun 2000-an, Baso baru menyebutkan tiga tulisan tentang al-Jabirî yang ditulis orang Indonesia. Itupun bukan merupakan tulisan yang serius.[116] Baru setelah era tahun 2000-an berbagai tulisan tentang pemikiran al-Jâbiri di Indonesia lebih sering didiskusikan. Dalam catatan Ruamdi,[117] tulisan MM Billah, "Kaum Muda NU: Hasil dari Pergeseran Struktural di dalam Jama'ah Nahdlyyin" pada tahun 2000 yang menyinggung masalah paradigma "Post-Tradisionalis" ikut meramaikan substansi pemikiran al-Jâbirî. Setelah tahun 2000-an, berbagai tulisan tentang pemikiran al-Jâbirî lebih sering dijumpai di berbagai jurnal ilmiah. Jurnal *Taswîr al-Afkâr* nomor 9 tahun 2000 dan nomor 10 tahun 2001 yang diterbitkan oleh Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam) NU secara serius mendiskusikan pemikiran al-Jâbirî. Bahkan, jurnal *Taswîr al-Afkâr* menerbitakan edisi khusus nomor 10 dengan judul sampul, "Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi dan Metodologi"[118]. Begitu juga dengan Bulletin Wacana *Postra* yang terbit tahun 2001 semakin menunjukkan bahwa pemikiran al-Jâbirî makin mendapat tempat terutama di kalangan generasi muda NU yang tumbuh sejak tahun 1990-an.[119]

[116] Dinatara tiga tulisan yang dimaksud Baso itu adalah: 1) A. Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer". *Paramadina* (Jakarta), vol. 1, no. 1, Juli-Desember 1998, 58-95; 2) Ahmad Baso, "Problem Islam dan Politik: Perspektif "Kritik Nalar Politik" Muhammad Abid al-Jâbirî", *Taswîr al-Afkâr* (Jakarta) Edisi 4, tahun 1999, 29-39 dan 3) Syafiq Hasyim, "Islam Berangkat dari Nalar Arab: Resensi Buku", *Taswîr al-Afkâr* (Jakarta), Edisi 2, tahun 1998, 86-94.

[117] Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008), 121.

[118] Diantara tulisan yang relevan dalam masalah ini yang dimuat dalam jurnal ini antara lain, Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam", Jurnal *Taswîr al-Afkâr*, Edisi No. 10 tahun 2001; Zuhairi Misrawi, "Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme", Jurnal *Taswîr al-Afkâr*, Edisi No. 10 tahun 2001; Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam Indonesia", Jurnal *Taswîr al-Afkâr*, Edisi No. 10 tahun 2001.

[119] Secara sosiologis yang dimaksud dengan 'generasi muda NU' adalah mereka yang: *pertama*, generasi yang sangat kental pengetahuan agama dengan latar belakang pendidikan pesantren dan perguruan tinggi, akan tetapi pada diri mereka

Selain tulisan-tulisan yang tersebar dalam berbagai jurnal ilmiah, beberapa buku, baik hasil terjemahan dari karya-karya al-Jâbirî sendiri[120] maupun buku-buku yang membahas seputar pemikirannya, terutama dari aspek metodologinya sudah mulai banyak diterbitkan di Indonesia.[121]

Dari penelusuran terhadap jejak-jejak pemikiran al-Jâbirî di Indonesia, agaknya komunitas NU, terutama kalangan mudanya, jauh lebih kentara dan progresif dalam membincangkan pemikiran al-Jâbirî dibandingkan dengan komunitas Islam lainnya di Indonesia

---

terjadi transformasi pemikiran, bahkan tidak jarang gagasan mereka dianggap liberal dan revolusioner di kalangan NU konservatif. Kecenderungan kelompok generasi ini mempunyai keinginan yang kuat terhadap perubahan di tubuh NU. *Kedua*, generasi dengan latar belakang pesantren dan pendidikan perguruan tinggi, akan tetapi generasi kelompok ini ada kecenderungan tidak terjadi transformasi pemikiran dan tetap konsisten pada pola-pola pemikiran dan hubungan sosial masyarakat pesantren. Ketiga, generasi yang hanya mencukupkan diri pada pendidikan dan bergelut dengan tradisi pesantren. Lihat, Ahmad Ali Riyadi, "Pendidikan dan Dakwah Kultural Kaum Muda NU: Gairah Baru Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia", *AFKARINA, Jurnal Pendidikan gama Islam*, Vol 2, No 1 (2014): 33-44.

[120] Diantara buku-buku al-Jâbirî yang telah dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia antara lain, *at-Turâth wa al-Hadâthah/ Post-Tradisionlisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000); *Ishkâliyât al-fikr al-'Arabî al-Mu'âsir/Problematika Pemikiran Arab Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015); *ad-Dîmukrtiyyah wa Huqûq al-Insan/Syura:Tradisi Partikularitas-Universalitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003); *Arab-Islamic Philosophy: a Contemporary Crtitique/Kritik Kontemporer Filsafat Arab-Islam* (Yogyakarta: Islamika, 2003); Nalar Filsafat dan Teologi Islam. Terj. Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003); Problem Peradaban. Terj. Sunarwoto Dema, Mosiri. (Yogyakarta: Belukar, 2004); Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama.Terj. Zamzan Afandi Abdillah (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), Formasi Nalar Arab.Terj. Imam Khoiri. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003); Dialog Timur dan Barat (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015)

[121] Diantara buku-buku tersebut antara lain, Muhammad Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam, Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII* (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000); Hairus Salim HS dan Muhammad Ridwan (Ed.), *Kultur Hibrida: Anak Muda di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999); M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fiqih NU* (Jakarta: PP Lakpesdam NU, 2002); Dawam Raharjo, *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam* (Jakarta: Freedom Institute, 2012); M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

seperti Muhammadiyah. Meskipun demikian, pemikir Indonesia yang lahir dari rahim Muhammadiyah seperti Dawam Raharjo dan Amin Abdullah adalah pengecualian tersendiri[122]. Mengapa komunitas NU relatif lebih dekat dan familiar dengan pemikiran al-Jâbirî dibandingkan dengan komunitas Muhammadiyah? Ahmad Najib Burhani pernah melontarkan pertanyaan yang sama dan berkesimpulan bahwa 1) Perbedaan sikap antara NU dan Muhammadiyah dalam mengapresiasi pemikiran al-Jabiri terutama disebabkan karena tradisi keberagamaan yang berkembang di NU banyak dibentuk oleh Kitab Kuning, sementara di Muhammadiyah, Kitab Suci lebih dominan dalam membentuk tradisinya. 2) Kajian tentang al-Jâbirî telah melahirkan nalar kritis di NU terutama ketika mereka membaca doktrin dan wacana yang selama ini telah mapan seperti Aswaja dan keterlibatan NU dalam peristiwa 1965[123].

Dari jejak singkat pemikiran al-Jâbirî di Indonesia, dapat dikatakan bahwa pemikiran dan metode yang ditawarkan al-Jâbirî telah ikut mewarnai dinimika pemikiran Islam kontemporer di Indonesia. Meskipun komunitas Muhammadiyah, seperti dikatakan Ahmad Najib Burhani, tidak seprogresif komunitas NU, terutama kalangan mudanya yang menyebut dirinya sebagai 'Post-Tradisionalis', namun persemaian pemikirannya—meskipun relatif minimal—ikut menyertai perjalanan pemikiran keagamaan di organisasi tersebut. Realitas ini dapat dipahami karena alasan sejarah dan tradisi panjang yang berbeda dari dua organisasi

---

[122] Dalam catatan Ahmad Najib Burhani, salah satu karya yang mencoba menerapkan pemikiran al-Jâbirî di Muhammadiyah adalah buku Tafsir tematik Al-Qur'an tentang hubungan sosial antarumat beragama (2000) yang diterbitkan oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI) yang kala itu dipimpin oleh M. Amin Abdullah. Abdullah-lah yang memperkenalkan pemikiran al-Jâbirî di lingkungan Muhammadiyah dan dia juga yang paling sering mewakili organisasi ini dalam diskusi tentang pemikiran baru yang berasal dari Timur Tengah. Lihat, Ahamad Najib Burhani, "Kitab Kuning dan Kitab Suci: Pengaruh al-Jâbirî terhadap Pemikiran Keagamaan di NU dan Muhammadiyah", *Masyarakat Indonesia*, Vol. 41 (1), Juni (2015): 29-42.

[123] Ahmad Najib Burhani, "Kitab Kuning dan Kitab Suci..., 29-42.

tersebut. Kuatnya tradisi kitab kuning di tubuh NU membuat kelompok Post-Traditionalis, yang memiliki akar kultural kuat dari organisasi ini, memiliki sikap yang sangat reseptif terhadap ide-ide yang ditawarkan oleh al-Jâbirî. Ini tidak lain karena gagasan-gagasan yang diperkenalkannya bisa dipakai sebagai sarana yang ampuh dan efektif untuk melakukan kritik terhadap doktrin dan tradisi yang mapan di lembaga itu. Sementara itu, kelompok progresif di Muhammadiyah merasa lebih bisa mengambil manfaat dari gagasan yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman daripada al-Jâbirî karena tradisi keagamaan di organisasi ini banyak dibangun di atas tradisi kitab suci. Pendekatan epistemologi al-Jâbirî pernah dipromosikan oleh Amin Abdullah, yang ketika itu menjadi ketua Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam di Muhammadiyah, dan secara resmi dipakai sebagai pendekatan dalam tarjih, namun respons dari warga Muhammadiyah, termasuk intelektualnya, masih kalah semarak daripada NU. Aktivis JIMM yang disebut-sebut mewakili pemikiran progresif di Muhammadiyah juga hanya mengutip al-Jâbirî sekadarnya.[124]

2. Konteks Pemikiran al-Jâbirî di Indonesia: Mengulas Hubungan Tradisi dan Modernitas

Mendiskusikan pemikiran al-Jâbirî di Indonesia, juga para pemikir lainnya terutama yang berasal dari Timur Tengah, tentu saja tidak bisa melepaskannya dari konteks perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia yang bisa dikatakan sebagai perpanjangan dari perkembangan pemikiran di negeri asalnya dan merupakan bagian dari rentetan sejarah panjang pertumbuhan Islam itu sendiri. Keterkaitan, bahkan keterpengaruhan ini—dari sudut pandang historis—sudah lama terjadi. Azra dalam karya Disertasinya, menunjukkan bahwa akar-akar pembentukan intelektualisme Islam di negeri ini dapat dilacak sejak abad ke-17 dan ke-18. Dinamika itu antara lain tampak dari keterlibatan ulama-

[124] Ahmad Najib Burhani, "Kitab Kuning dan Kitab Suci…, 29-42

ulama Nusantara pada jaringan ulama yang berpusat di Haramain (Makkah dan Madinah). Perintis keterlibatan ulama itu antara lain diwakili oleh tokoh-tokoh seperti Nur al-Din al-Raniri (w. 1068 H/ 1658 M), Abd al-Rauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M), Muhammad Yusuf al-Maqassari (1030-1111 H/1629-1699 M), Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M) dan sebagainya. Dari beberapa 'ulama berpengaruh itu, Azra bahkan menunjukkan silsilah atau *isnad* yang hampir tak terputus dengan para ulama Timur Tengah, khususnya Haramain dan Kairo. Mereka terlibat jaringan keilmuan global dengan agenda pembaruan pemikiran Islam, dari apa yang disebut *mistiko-filosofis* menjadi bercorak *neo-sufisme*.[125]

Gambaran tentang dinamika Islam di Indonesia pada abad sesudahnya dapat dilihat misalnya pada hasil penelitian Deliar Noer yang membagi pemikiran dan gerekan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20 kepada dua kecenderungan: pertama, apa yang ia sebut sebagai "gerakan tradisional," dan kedua "gerakan modern" yang terdiri dari gerakan sosial di satu sisi dan gerakan politik di sisi yang lain. Kategori pertama diwakili oleh Nahdlatul Ulama (NU) yang berdiri tahun 1926 dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), 1929, sedang yang kedua diwakili oleh Sarekat Islam (SI), 1911 dan Muhammadiyah, 1912.[126] Meskipun demikian, batasan-batasan atas katagorisasi yang dirumuskan oleh Delar Noer itu dalam perkembangannya bersifat terbuka. Bahkan dalam batas-batas tertentu tipologi Deliar ini dianggap tidak relevan lagi untuk dipertahankan sebagaimana tidak relevannya katagori "Abangan, Santri, dan Priyayi yang dirumuskan oleh Clifford Geertz (1926-2006) dalam memahami perkembangan masyarakat Islam Indonesia terutama di Jawa.[127]

---

[125] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), 294-295.

[126] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), 114.

[127] Untuk melihat kritik terhadap model pendekatan Geertz, lihat, Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, (Jakarta: Alvabet, 2009), 1-24.

Terlepas dari ketidaktepatan katagori dan pendekatan Geertz dan Deliar Noer dalam memahami pemikiran, gerakan dan praktek keberislaman di Indonesia terutama di Jawa, problematika hubungan antara "yang tradisional" dan "yang modern" terus mengalami dinamikanya sendiri. Penelitian Mark R. Wooodward dan Gerg Barton menggambarkan dinamika ini. Woodward mengatakan:

> "Neomodernisme Islam adalah paham teologi Islam yang khas Indonesia, yang memahami teks-teks tradisi Islam dalam perspektif ganda etika sosial dan kesalehan personal, dan pada saat yang sama tidak menonjolkan perbedaan-perbedaan sektarian dalam masyarakat Islam serta konsep negara Islam"[128]

Sementara Barton mengatakan:

> "Neomodernisme yang secara penuh dan mendalam diprakarsai oleh Njurcholish Madjid, telah mengaburkan perbedaan antara aliran tradisionalisme/ortodoksi dan modernis dan telah membuat agenda baru untuk peran Islam dalam perubahan sosial"[129]

Ungkapan dua peneliti Barat itu merupakan penggambaran hubungan antara tradisi dan modernitas terus berlangsung di Indonesia. Bahkan Mujamil Qomar tidak ragu untuk mengatakan bahwa dari segi hubungan antara tradisi dan modernitas, Islam Indonesia bercorak Neo-modernis.[130] Ia menjelaskan bahwa pada mulanya, Islam Indonesia bercorak tradisional akibat pengaruh Ashariyah. Kemudian umat Islam Indonesia mendapatkan pandangan-pandangan modernis dari Muhammad Abduh (1849-1905) yang mengalir ke nusantara, lalu pandangan modernis itu diperkuat oleh Harun Nasutian (1919-1998). Keduanya banyak menyampaikan

---

[128] Mark R. Woodward, "Introduction. Talking Across Paradigms: Indonesia, Islam, and Orientalism".

[129] Mark R. Woodward, *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesia Islamic Thought*, (Arizona: Arizona State University, 1996), 4.

[130] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, ter. Nanang Tahqiq, (Jakarta: Kerjasama Paramadina dengan Pustaka Antara, 1999), 6.

pemikiran Muktazilah yang bercorak rasional dan modernis. Selain itu, umat Islam Indonesia mendapatkan berbagai pengalaman modernisasi dari sekolah, perguruan tinggi, pergaulan sosial, dan sebagainya. Akhirnya, mereka mulai bisa menerima modernisasi dengan tetap memegang tradisi. Sikap itulah yang disebut sebagai Neo-modernis.[131] Neo-Modernisme, yang oleh penggagasnya, Fazlur Rahman diposisikan sebagai pemikiran dan gerakan kritik terhadap pemikiran sebeleumnya (pra-modernis, modernisme klasik, dan neo-revivalisme) memiliki sikap liberal dan kritis sekaligus apresiatif terhadap warisan pemikiran Islam dan Barat sekaligus. Selain itu, kelompok ini menekankan perlunya ijtihad yang sistematis dan komprehensif.[132]

Dengan mengutip pendapat Nurcholish Madjid yang meramal bahwa yang akan menjadi kelompok Neo-modernis di Indonesia adalah komunitas NU karena alasan kekayaan dan keakrabannya dengan warisa masa lalu (*turâth*),[133] Mujamil berpendapat bahwa slogan yang dipelihara komunitas NU dengan, *al-Muhafazah alâ Qadîm al-Salih wa al-akhd bi al-Jadîd al-Aslah* semakna dengan prinsip Neo-Modernisme karena menggabungkan tradisi (*al-Muhafazah alâ Qadîm al-Salih*) dan modernisasi (*al-akhd bi al-Jadîd al-Aslah*).

Menghubungkan Neo-modernisme dengan komunitas NU seperti yang diuraikan Mujamil, rupanya menyimpan problem geneologis jika Neo-modenisme—dengan mengikuti pemetaan historis Fazlur Rahman—merupakan lanjutan dari pemikiran dan

---

[131] Istilah "Neo-Modernis" itu sendiri dikenalkan pertama kali oleh Fazlu Rahman (1919 -1988) yang menurutnya sebagai gerakan pembaruan Islam yang muncul sebagai jawaban terhadap kekurangan atau kelemahan yang terdapat pada gerakan-gerakan Islam yang muncul sebelumnya, yaitu revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, dan neo-revivalisme. Lihat, Abd A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2003), 1.

[132] Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2012), 52-53.

[133] Lihat, Fzalur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch dan P. Cachia (eds.*), Islam Past Influnce and Present Challenge* (Edinburg: Edinburg University Press, 1979), 315-327.

gerakan pra-revivalisme pada abad ke-18, modernisme klasik pada abad ke-19 dan 20, dan neorivivalisme pada abad ke-21. Sementara komunitas NU tidak lahir dari sejarah pemikiran dan gerakan seperti yang dipetakan oleh Fazlur Rahman. Maka, tidak mungkin dikatakan bahwa Neo-Modernisme identik dengan komunitas NU.[134]

Lantas, dengan pemikiran yang mana komunitas NU—yang dikatagorikan sebagai "gerakan tradisional"—bermuara secara geneologis, jika ia tidak bersambung dengan geneologi Neo-modernisme? Dengan melakukan perbandingan geneologis antara Neo-modernisme dan Post-Tradisionalis[135], Baso mengatakan:

> "Dapat dikatakan, kalau Neo-modernisme Islam menarik garis geneologi pemikirannya kepada gerakan Wahabiyah hingga puncaknya pada Ibn Taimiyyah, maka geneologi intelektual Post-Taradisionalisme Islam menyambung mata rantai pemikirannya kepada tokoh-tokoh yang berdialog dengan tradisi pencerahan Barat, dari generasi Abdullah Ahmed al-Nai'îm, Nawal Sadawi, Tarîq al-Bishrî, Abdullah Laroui, dan Muhammad Khalafullah, hingga generasi semacam Michel Aflaq, 'Ali Abd ar-Razîq, dan sampai akhirnya kepada Ibn Rushd. Kalau Neo-modernisme Islam mengusung semangat purifikasi Islam, pencarian pada "Islam yang murni dan aseli", anti bid'ah dan dikenal dengan slogan kembali kepada al-Qur'ân dan al-Sunnah, maka Post-Tradisionalisme Islam mencari sintesa-sintesa baru dalam dialog kritisnya antara tradisi Islam dengan tradisi Barat dan budaya lokal"[136]

---

[134] Nurcholish Madjid, "NU dan Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia", *Aula*, No. 9, September (1994): 68.

[135] Salah satu bukti kesesuaian antara Neo-mdernisme dengan komunitas NU adalah dimaskukannya tokoh penting NU Abdurhamnan Wahid sejajar dengan Nurcholish Madjid sebagai identik dengan "Islam Liberal" dan Neo-modernisme Islam yang dilakukan oleh Greg Barton. Pendapat ini kemudian dikritik oleh tokoh Muda NU Ahmad Baso yang mengatakan bahwa Barton gagal memandang aspek jaringan epistemologi dan historisitas pemikiran Abdurahman Wahid sehingga dengan "gegabah" memasukannya sebagai kelompok Neo-Modernis. Untuk melihat lebih lanjut kritik Baso terhadap Barton, lihat, Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neoliberal*, (Jakarta: Erlangga, 2006), 159-182.

[136] Post-Tradisionalisme Islam secara teoretik berusaha menjadikan unsur tradisional tidak sekadar sebagai ornamen sejarah dan menjadikan tradisionalisme sebagai

Dengan perbandingan definisi dan konsep geneologis antara Neo-Modernisme dan Post-Tardisionalisme itulah dapat diletakkan signifikansi pemikiran al-Jâbirî dengan sejarah, karakter, dan corak pemikiran Islam di Indonesia terutama dalam kaitannya dengan hubungan antara tradisi dan modernitas dalam skema pemetaan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia di era kontemporer. Dalam pemetaan pemikiran dan gerakan Islam kontemporer di Indonesia, sebagaimana pula yang terjadi di belahan dunia Islam lainnya, perlu juga disebut varian lain di sini seperti paradigma Neo-Tradisionalis yang lekat dengan sosok dan pemikiran Seyyed Hossein Nasr. Meskipun aliran dan gerakan ini lahir dari terma yang sama dengan Post-Tradisionalis, yaitu kata "tradisional", namun ia berbeda dari aspek epistemologi dan ideologi yang dikembangkannya. Sesungguhnya, baik Neo-Modernisme, Post-Tardisionalisme, maupun Neo-Tradisionalisme lahir dari latar belakang yang sama yaitu respons terhadap tantangan yang datang dari dunia Barat Modern di satu sisi dan realitas kemunduran peradaban dunia Islam di sisi lain. hanya saja, analisis dan strategi yang ditawaran dan dikembangkannya memiliki metode yang berbeda. Neo-Tradisionalis[137] misalnya memandang bahwa untuk bisa bangkit dari keterpurukan, dunia Islam harus kembali ke jantung tradisi Islam sebagai sutau realitas spiritual di tengah kekacauan dan kerusuhan yang terjadi di seluruh dunia modern. Adapun yang dimaksud "jantung tradisi Islam" tidak lain adalah tasawuf/tarekat.[138]

---

basis untuk melakukan transformasi sosial. Ia, sebagaimana diidentifikasi dalam disertasi Rumadi, tumbuh subur pada pemahaman keagamaan generasi muda kritis kalangan Nahdlatul Ulama (NU), yang pada satu sisi berusaha agar akses mereka terhadap dinamika kehidupan modern terbuka lebar, namun pada sisi lain, mereka tetap berobsesi untuk tidak tercerabut pada dinamika akar tradisionalitasnya. Lihat, Rumadi, Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam...*, 138.

[137] Ahmad Baso, *NU Studies...*, 166.

[138] Sebagai bahan tambahan pemahaman atas istilah 'Post-Tradisionalis Islam' dapat dikatakan bahwa kata kunci yang barangkali bisa dipakai patokan adalah bahwa Post-Tradisionalisme berangkat dari tradisi yang ditransformasikan secara meloncat melampaui batas tradisi itu sendiri. Dalam hal ini, kalaupun ada sikap penolakan dan kritik terhadap tradisionalisme, lebih merupakan proses peramuan tradisi

Dengan melihat perbandingan paradigma dari pemikiran dan gerakan Islam kontemporer sebagai respons terhadap persoalan tradisi dan modernitas, maka tidak ragu lagi bahwa tawaran metodologis al-Jâbirî tentang "Kritik Nalar Arab" memiliki relevansinya dengan problematika pemikiran yang dihadapi komunitas NU dalam memahami doktrin Aswajanya dimana pengekalan terhadap konsep Aswaja telah berlangsung lama. Sehingga, memperbincangkan pemikiran al-Jâbirî, terutama dari aspek epistemologinya, baik yang bersifat spekulatif-teoritis (*Bunyah al-'Aql al-'Arabî* dan *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*) maupun yang bersifat praktis-politik (*Naqd al-'Aql al-Siyâsî* dan *Naqd al-'Aql al-Akhlâqî*) adalah kebutuhan metodologis bagi perkembangan pemikiran keislaman di Indonesia secara umum dan terutama bagi kebutuhan pengembangan pemikiran keislaman di lingkungan komunitas NU, lenih khusus dalam menggali persoalan doktrin Aswajanya.

3. "Kritik Nalar Arab" al-Jâbirî dan Doktrin Aswaja NU

Proyek "Kritik Nalar Arab" al-Jâbirî yang berisi dua muatan: kritik nalar epistemologi dan kritik nalar praktis (politik) memiliki relevansi dengan tradisi *ahl al-sunnah wa al-Jamâ'ah* (Aswaja)[139] masyarakat NU di Indonesia. Konsep Aswaja NU selama ini diterima tanpa pertanyaan untuk waktu yang lama.[140] Hal ini sebenarnya

---

yang dianggap stagnan denganpemikiranyang lebih progresif, sehingga menjadi pemikiran yang berakar kepada tradisi secarakuat, tetapi mempunyai jangkauan pemahaman yang luas.

[139] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*..., 15.

[140] Sudah umum diketahui, prakteknya dalam bidang fiqh dan doktrin, kelompok ini lebih memilih mengikuti produk pemikiran ulama-ulama besar di masa lalu ketimbang melakukan derivasi kesimpulan-kesimpulan dari al-Qur'ân dan al-Hadîth secara langsung. Dengan kata lain, mereka lebih berpangkal pada tiga pilar panutan inti, yaitu; mengikuti faham al-Ash'arî dan al-Maturidi dalam berteologi, mengikuti salah satu madhhab fiqh empat (Hanafî, Hanbalî, Mâlikî dan Shâfi'î) dan mengikuti cara yang ditetapkan al-Junaid al-Bagdâdî dalam bertarekat atau bertasawuf. Semua doktrin ini dianggap sebagai acuan yang baku dan standar (*mu 'tabarah*) yang mempunyai otoritas dalam pelaksanaan beribadah. Lihat, Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 61

sesuai dengan dan merupakan akibat yang masuk akal dari paham tradisionalisme madhdhabiyah yang menjadi anutan ulama-ulama NU selama ini. Adalah Said Aqil Siradj yang pertama kali mengemukakan suara kritis terhadap konsep Aswaja yang telah diterima sebagai paradigma keagamaan yang mencakup doktrin aqidah, fiqh, dan tasawuf.[141] Diantara pandangan Said Aqil Siradj itu adalah:

> "Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah, disingkat Aswaja, sering dinamakan pula dengan Sunni, terminologi ini sesungguhnya sederhana, singkat, dan sudah tidak asing lagi di telinga kita—diakui ataupun tidak—masih banyak mengandung salah persepsi. Sebagian memahami Aswaja identik dengan 'Islam'. Sebagian yang lain melihat Aswaja hanya sebagai 'madhhab'. Adapula yang mengartikan Aswaja sebagai karakteristik komunitas Muslimin yang mengamalkan aktivitas tertentu, seperti *tahlilan, selamatan, berjanjenan* (baca: maulid Nabi Muhammad SAW), dan baca *qunut*, bahkan ada yang memakai Aswaja sebagai langkah 'purifikasi' ajaran Islam (*al-Islah al-Dînî*)."[142]

Kritik Said Aqil Siradj terhadap konsep Aswaja disarikan oleh Djohan Effendi sebagai berikut: 1. Rumusan Aswaja dianggap masih terlalu sederhana, praktis, dan kondusif. Seharusnya konsep Aswaja tidak jumud, ketat, eksklusif, elitis, dan mempertahankan status quo, 2. Aswaja bukanlah sebuah madhhab melainkan metode (*manhaj*) berpikir yang mendasari beberapa pemikiran dan madhhab, 3. Aswaja tidak memiliki konsep yang jelas tentang imamah, yaitu kepemimpinan politik dalam arti kepala negara dan cenderung bersifat pragmatis dengan menekankan lebih pada realitas daripada pada substansi.[143]

---

[141] Rumusan Aswaja NU adalah hasil pengembangan pidato Kiai Hashim Ash'ari pada Khutbah Iftitah di hadapan muktamirin pada Muktamar NU tahun 1947. Kemudian oleh Kiai Mustafa Bisri dirumuskan ulang secara lebih lengkap yaitu, "selain mengikuti fiqh dari imam empat, penganut Aswaja dalam hal aqidah menganut teologi yang dirumuskan al-'Ash'arî atau al-Maturidi, dan dalam tasawuf mengikuti al-Ghazâlî dan al-Junaid".

[142] Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gusdur*, (Jakarta: Kompas, 2010), 263-264.

[143] Said Aqil Siradj, *Ahlusunnah dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997), 6.

Denga kritik tersebut, ia mengusulkan rumusan definisi Aswaja sebagai berikut: *Manhaj al-Fikr ad-Dînî as-Shâmil 'alâ Shu'ûni al-Hayât wa Muqtadyatiha al-Qâ'im 'alâ asas at-Tawassut* (metode berpikir keagamaan yang mencakup segala aspek kehidupan dan berdiri di atas prinsip jalan tengah, seimbang, moderat, dan toleran).[144] Kritik Said Aqil Siradj terhadap rumusan konsep Aswaja NU dan beberapa kritik yang serupa dengannya yang bersifat historis, sejalan dengan "Kritik Nalar Arab" al-Jâbirî jika ditinjau dari aspek metodologinya. Sebagaimana telah banyak disinggung pada bab-bab sebelumnya bahwa kritik epsitemologi yang terkaandung dalam dua karya pertamanya, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî* dan *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* mengambil bentuk arkeologi yang meneliti persoalan cara-cara dan mekanisme reproduksi pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam hingga kini. Jika dikaitkan secara kultural dengan NU terutama dari aspek cara berpikirnya—dalam catatan Baso—semangat kritik itu dilatarbelakangi oleh suatu realitas bahwa konsep Aswaja telah diposisikan sebagai "benar" dan "absah" sebagai barang museum yang layak dipajang bagi para pelancong. Sebagai contoh, adanya penyempitan dan pembatasan "kebenaran" tradisi hanya pada model-model Aswajanya ash-Shâfi'î, al-Ghazâlî, Junaid al-Bghdâdî, dan al-'Ash'arî. Di luar itu dianggap *ghair mu'tabarah* (heterodoks, tidak diakui).[145]

---

[144] Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*..., 266-267.

[145] Usulan rumusan Aswaja oleh Siad Aqil Siradj mengalami pasang-surutnya sendiri. Dalam Muktamar ke-33 di Jombang tahun 2015, masalah *Khasa'is ahl As-Sunnah wa al-Jamâ'ah An-Nahdiyah* kembali menjadi perhatian Forum *Bahth al-Masâ'il* dan kembali menegaskan bahwa NU adalah organisasi keagamaan yang berwatak *wasatiyah* yang tercermin dalam semua aspek ajarannya, yaitu akidah, syariah, dan akhlaq/tasawwuf serta dalam *manhaj*. Dari butir-butir *wasatiyah* itu di antaranya ditegaskan kembali bahwa pola bermadhhab dalam NU berlaku dalam semua aspek ajaran Islam; aqidah, syariah/fiqh, dan akhlaq/tasawwuf, seperti dalam rincian berikut: (a). Di bidang syariah/fiqh, Nahdatul Ulama mengikuti salah satu dari madhhab empat, yaitu madhhab Imam Abu Hanifah, Maddhab Imam Malik ibn Anas, madhhab Imam Muhammad bin Idris as-Shâfiî dan madhhab Imam Ahmad bin Hanbal. (b). Di bidang aqidah mengikuti madhhab Imam Abul Hasan al-'Asy'arî dan madhhab Imam Abu Mansûr al-Maturidi. (c). Di bidang akhlaq/tasawuf mengikuti madhhab Imam al-Junaid al-Baghdâdî dan madhhab Imam Abu Hamid al-Ghâzalî. Lihat, http://www.nu.or.id/post/read/61776/inilah-penjelasan-mengenai-aswaja-perspektif-nu. (Diakses, 10 Maret 2017)

Dengan dipegang teguhnya konsep Aswaja NU oleh masyarakat Nahdiyyîn tanpa kritik—menurut pendapat Said Aqil Siradj—justru tidak sesuai dengan semangat historis terbentuknya Aswaja itu sendiri. Ia mencontohkan kemunculan al-'Asharî jika ditinjau dari asepk sejarahnya, adalah untuk mencari jalan tengah diantara dua ekstrim skripturalisme *ahl Hadîth* dan rasionalisme Muktazilah. Kalam al-'Asharî tidak bebas dari kelemahan, lantas dikoreksi oleh Ibn Taimiyyah. Dan dikemudian hari, Muhammad Abduh melakukan koreksi yang sama terhadap Ibn Taimiyyah. Dengan argumen historis seperti itu, Said Aqil Siradj sedang membaca *turâth,* dalam hal ini konsep Aswaja NU yang yang disampaikan pertama kali oleh Kiai Hashim Ashari dalam khutbah iftitah di hadapan Muktamar NU tahun 1947[146] secara kritis sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Taimiyyah dan Muhammad Abduk terhadap al-'Asharî. Semangat kritis itu pula yang menjadi muatan metodologis al-Jâbirî. Dengan demikian, hal yang lebih penting untuk digarisbawahi dalam konteks ini adalah relevansi metodologis kalangan intelektual Islam Arab Kontemporer, dalam hal ini adalah pemikiran al-Jâbirî dalam kaitannya dengan tradisi NU secara keseluruhan.

Kritik lain yang diajukan oleh Said Aqil Siradj adalah tentang penolaknnya menjadikan Aswaja sebagai madhhab. Ia mengusulkan agar Aswaja dijadikan sebagai sebuah manhaj berpikir yang mendasari beberapa pemikiran dan madhhab. Terhadap bacaannya terhadap *turâth* yang historis, Said Aqil Siradj mempertanyakan gagasan empat madhhab, khususnya dimasukkannya Imam Ibn Hanbal. Menurutnya, Ibn Hanbal bukanlah seoarng ahli Fiqh tetapi lebih sebagai seoarng ahli hadîth. Karena itu, ia mengusulkan agar NU mengeluarkannnya dari daftar empat imam madhhab fiqh Aswaja. Di antara argumen lain atas penolakannya terhadap Ibn Hanbal adalah bahwa ia, secara teologis, memegang paham *tashbîh* (antropomofisme). Sedangkan Aswaja secara mutlak mengecamnya sebagai sebuah kesesatan. Ia juga mengatakan bahwa Ibn Taimiyyah,

---

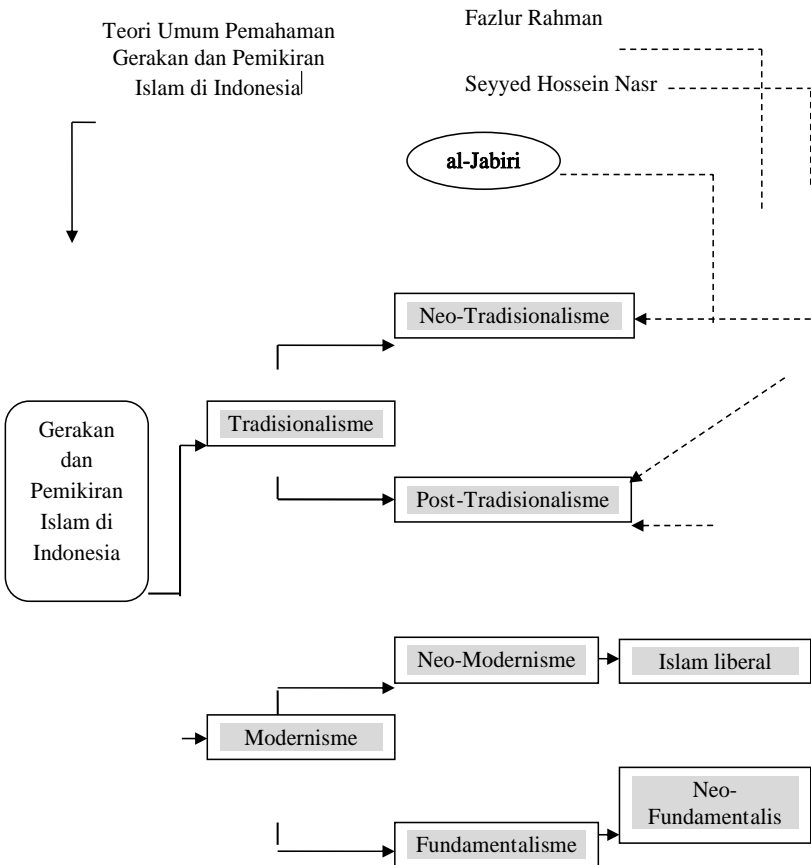
[146] Ahmad Baso, *NU Studies...*, 168.

sebagai pengikut Ahmad Ibn Hanbal menganggap al-'Asharî sebagai kafir karena paham teologi yang dianutnya.

Seluruh kritik Said Aqil Siradj—dalam psosinya sebagai individu—terhadap Aswaja NU dan juga—ini yang jauh lebih penting—seluruh persemaian gagasan-gagasan "pribumisasi Islam"-nya Abdurahman Wahid (Gusdur), langsung atau tidak langsung mempengaruhi generasi muda NU yang menamakan dirinya sebagai "madhhab" Post-Tradisionalis. Fenomena ini dapat ditempatkan sebagai fenomena pembaruan Islam kaum muda NU.[147]Pembaruan pemikiran keislaman yang dilakukan oleh generasi muda NU, sebagaimana ditulis dalam disertasinya Ahmad Ali Riyadi secara metodologis berkiblat pada trend pemikiran Arab kontemporer terutama pemikiran al-Jâbirî. Sehingga dapat dikatakan bahwa model pembacaan kontemporer terhadap *turâth* seperti yang ditawarkan al-Jâbirî berguna secara fungsional bagi kalangan generasi muda NU dalam mengembangkan pemikirannya di lingkungan mereka dimana persoalan tradisi (*at-turâth*) dan modernitas (*al-Hadâthah*). Seluruh jejak, relevansi, dinamika, dan pengaruh pemikiran al-Jâbirî terhadap prkembangan gereakan dan pemikiran Islam di Indonesia dapat digambarkan ke dalam bagan berikut:

---

[147] Bunyi pidato itu adalah: "wahai para ulama dan pimpinan yang bertakwa dari kalangan ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan pengikut madhhab imam yang Empat. Anda sekalian telah menimba ilmu-ilmu dari orang-orang sebelum Anda, orang-orang sebelum Anda menimba dari orang-orang sebelum mereka, dengan jalan sanad yang bersambung sampai kepada Anda sekalian. Dan Anda sekalian selalu meneliti dari siapa Anda maenerima ilmu Agama Anda itu. Maka, dengan demikian, Anda sebagai penjaga-penjaga ilmu dan pintu gerbang ilmu-ilmu itu. Rumah-rumah tidak dimasuki keuali dari pintu-pintu, siapa yang memasukinya tidak lewat pintunya, pencurilah namanya". Lihat, Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU.

Bagan 15 Pengaruh Pemikiran al-Jâbirî terhadap Gerakan dan Pemikiran Islam di Indonesia[148]

Keterangan:

= garis hubungan kesinambungan

= garis hubungan pengaruh

[148] Lihat, Disertasi yang ditulis Ahmad Ali Riyadi dengan topik, *Gerakan Pembaruan Islam Kaum Muda Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia 1990-2005*, 2006.

Dari bagan ini dapat dijelaskan bahwa keterpengaruhan pemikiran al-Jâbirî di Indonesia dapat dilihat dari aktivitas intelektual yang dilakukan oleh generasi muda NU yang menamakan dirinya sebagai "Post-Tardisionalis Islam" dalam diskursus pembaruan pemikiran Islam di kalangan generasi muda NU seperti yang diuraikan oleh disretasi Ahmad Ali Riyadi.[149] Sementara, gerakan pemikiran yang dilakukan oleh komunitas lain di Indonesia seperti generasi muda progressif Muhammadiyah seperti Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) yang masih tetap mengusung tema "kembali kepada al-Qur'ân" sebagaimana Muktamar kelompok ini pada tahun 2003 dengan tema, "Tadarus Pemikiran Islam: Kembali ke al-Qur'ân, Menafsir Makna Zaman."[150] Karena itu, kalangan muda Muhammadiyah jauh lebih tertarik untuk mendiskusikan tentang pemikiran Fazlur Rahman sebagai Neo-Modernis dari pada al-Jâbirî. Hal ini dapat dijelaskan karena antara tradisi intelektual Muhammadiyah yang mewarisi gagasan pembaruan untuk kembali kepada al-Qur'ân dan as-Sunnah relevan dengan gagasan utama Fazlur Rahman yang lebih banyak membicarakan pembacaan pada al-Qur'ân daripada pada tradisi. Sebaliknya, al-Jâbirî lebih banyak membicarakan pembacaan pada tradisi (*turâth*) daripada al-Qur'ân.

---

[149] Bagan ini sebagian diadaptasi dari, Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam* ..., 149.

[150] Ahmad Ali Riyadi, *Gerakan Pembaruan Islam Kaum Muda Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia 1990-2005*, 2006.

[151] Ahmad Najib Burhani, "Kitab Kuning dan Kitab Suci..., 29-42.

BAB VII
KRITIK ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI

Beberapa temuan al-Jâbirî dapat dinyatakan ulang di sini untuk kemudian dibandingkan dan dikritisi dengan para pemikir lain terutama bagi mereka yang tidak sependapat dengannya dalam beberapa hal. Temuan itu antara lain, *pertama*, bahwa menurut al-Jâbirî nalar Arab telah gagal melakukan transformasi seiring berubahnya waktu dan perubahan sosial itu sendiri. Menurutnya potensi akal umat Islam masih terikat kuat pada teks dan ideologi Arab, hal tersebut yang menyebabkan pemikiran Islam terbelakang, *kedua*, bahwa keterbelakangan umat Islam dalam ilmu pengetahuan dan pemikiran hingga saat ini karena dampak dari model epistemologi yang dikembangkan oleh para ulama dahulu sejak periode kodifikasi (*'asr at tadwîn*) abad ke-2 H, dan puncaknya pada sekitar abad pertengahan oleh beberapa tokoh penting, seperti as-Shâfi'î (150-204H/767-819M), al-Ash'arî (260–324 H/873–935 M) dan al-Ghazâlî (450-505 H/1058 –1111 M). Ketiga tokoh tersebut menurutnya telah memberi corak bagi pemikiran Islam yang sangat bergantung pada dimensi teks. Penelusuran al-Jâbirî tentang produk-produk pemikiran mereka sampai pada kesimpulan bahwa peradaban Islam adalah peradaban fiqh.[1] *Ketiga*,

[1] Tepatnya al-Jâbirî mengatakan: "wa innahu idha jâza lanâ an-nusmiya al-Hadârah al-Islâmiyah bi ihda muntijâtiha fainnahu sayakûn 'alainâ an-naqûl 'anha innaha "hadârah fiqh". Lihat, al-Jâbirî, *Takwîn*..., 339.

pemikiran yang berkembang di dunia Islam dibedakan menjadi Timur (*Mashriq*) dan Barat (*Maghrib*). Ia mengkritik model epistemologi yang berkembang di wilayah Arab-Islam (baca: Timur) yang bercorak *bayânî-'irfânî*. Sedangkan, model epistemologi terbaik menurutnya yaitu seperti yang pernah dikembangkan di wilayah *maghrib.* Secara khusus yang dimaksudkannya yaitu Maroko dan Andalusia, yaitu model pengetahuan yang berpijak pada akal dan empiris (*burhânî*). Ia mengklaim bahwa kemajuan Barat dalam ilmu pengetahuan dan pemikiran sejak *renaissance* hingga saat ini berkat kontribusi dari model epistemologi *burhânî* yang dibawa oleh Ibnu Rushd dan beberapa ilmuan dan filosof Muslim *maghrib* abad pertengahan.

Dari pemikiran para pengkritik al-Jâbirî, beberapa temuan al-Jâbirî itu tidak sepenuhnya dapat dibenarkan, tetapi tidak sepenuhnya juga dapat disalahkan. Karena itu, kritik terhadap hasil-hasil temuan itu akan didiskusikan dan dikritisi pada tiga masalah utama: *pertama*, menguji kekuatan dan kapasitas akal dan hukum kausalitas yang melekat pada epistemologi *burhânî* sebagai model nalar yang paling relevan—setidaknya menurut al-Jâbirî—untuk membangkitkan peradaban Arab, *kedua*, problematika era kodifikasi (*'asr at-Tadwîn*) sebagai rujukan referensial bagi pemikiran sesudahnya yang dipandang al-Jâbirî sebagai pemicu terhadap mandulnya pemikiran Islam, dan *ketiga*, penerapan konsep "keterputusan pengetahuan" (*al-Qat'iyah al-Ma'rîfiyah/Epistemological rupture*) terhadap sejarah pengetahuan Arab-Islam.

A. Akal, Rasionalisme, dan Kebangkitan Arab

Dalam catatan Abû Rabî', problem yang melingkupi terkait dengan kebangkitan Islam (*Islamic Resurgence*) antara lain adalah masalah keadaan mental masyarakat Arab (*state of Arab mind*), problem pemikiran Arab modern: *turâth* vis a vis westernisasi, dan sejarah intelektual Arab modern. Dari tiga problem utama yang dipetakan Abû Rabî', al-Jâbirî mengajukan hipotesa bahwa

ketertinggalan kaum Muslim dari bangsa Eropa karena meninggalkan akal.[2] Sebaliknya, kemajuan Eropa disebabkan karena memegang teguh akal.[3] Karena itu, bagi al-Jâbirî, akal menjadi satu-satunya potensi yang harus dijadikan otoritas tinggi dalam epistemologi untuk mengubah tradisi dari keterpurukan. Akal harus memiliki ruang yang tidak dibatasi oleh sesuatu, terutama dari pengaruh politik dan ideologi tertentu. Pertarungan antar epistemologi yang berkembang di Arab menurutnya hanya karena untuk menyuburkan kepentingan politik yang berkuasa. Karena itu, ia menawarkan metode *burhânî* murni sebagai solusi alternatif karena berpijak pada nilai-nilai ilmiah yang mengandung nilai objektif, dengan menjadikan epistemologi lain sebagai 'pengekornya'.

Di sini al-Jâbirî secara terus terang mengatakan bahwa kemajuan itu hanya bisa ditempuh dengan menggunakan nalar *burhânî* yang bercorak rasionalistik-empirik. Baginya, hanya nalar *burhânî*-lah yang mampu mengantarkan peradaban manusia ke puncak kegemilangannya, sebagaimana yang telah dicapai oleh Eropa di mana sumbangan budaya intelektual 'Islam Maghrib' yang bercorak burhânî berperan besar di dalamnya. Adapun yang dimaksud dengan "rasionalistik-empirik" yang dimaksud oleh al-Jâbirî adalah sebagaimana yang dikonsepsikan oleh Ibn Rushd yang tidak bisa dipisahkan dari sharî'ah.[4]Pengunggulan al-Jâbirî terhadap nalar *burhânî* dan penyampingan terhadap dua nalar lainnya, *bayânî* dan *'irfânî* mengindikasikan bahwa al-Jâbirî tidak melihat signifikansi nalar *bayânî* dan *'irfânî* sebagai pemicu kebangkitan Arab-Islam. Benarkah hipotesa al-Jâbirî?

---

2 Akal yang dimaksud oeh al-Jâbirî di sini adalah nalar *burhânî* yang merujuk kepada tradisi pemikiran Ibn Rushd.

3 al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî...*, 347.

4 Tepatnya Ibn Rushd mengatakan: "*ann al-Hikmata hiya Sâhibah al-Sharî'ah wa al-Ukht al-Radî'ah*". Lihat Abû Walîd Ibn Rushd, *Fasl Maqâl fîmâ bayn al-Hikmah wa as-Sharî'ah min al-Ittisâl*, Muhammad Imârah, (Ed.) (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1972), 67.

Kritik terhadap dipegangnya *burhânî* yang terlalu kuat boleh al-Jâbirî, secara tidak langsung datang dari kalangan Neo-tradisionalis yang lebih dekat dan akrab dengan nalar *'irfânî*. Jika al-Jâbirî mengandaikan kebangkitan Arab-Islam dengan kebangkitan Barat modern yang disebutnya sebagai "peradaban ilmu dan teknik"[5], maka muncul kritik atas pengandaian dan penyamaan itu karena alasan perberbedaan konteks historisnya. Di sini dapat mempertimbangkan pemikiran Seyyed Muhammad Naquib al-Attas dan Seyyed Hossein Nasr, dua pemikir yang sangat kritis terhadap bangunan keilmuan Barat Modern.[6] Dalam pandangan Naquib al-Attas, para ilmuan Barat dengan epistimologi sekulernya telah melepaskan wahyu Tuhan, atau bisa dikatakan mengakali wahyu agar sesuai dengan keinginan hawa nafsu. Akibatnya, mereka (Barat) masuk ke dalam lingkaran relativitas nilai, sebuah jalan yang tiada berujung. Tidak tahu mana yang benar dan mana yang salah, sebab mereka tidak lagi mengakui kebenaran yang mutlak. Bagi mereka, semua dipandang relatif dan nisbi. Semua hanyalah soal kesepakatan belaka, semuanya bebas nilai (*value-free*).[7]

Dengan menyandarkan pada konsepsi akal Barat, maka sesungguhnya—disadari atau tidak—sedang menyandarkan pandangan dunianya terhadap pandangan dunia Barat yang sekuler. Menurut Seyyed Hossein Nasr, epistimologi Barat tidak dibangun atas dasar wahyu dan kepercayaan agama. Namun dibangun atas dasar tradisi budaya yang diperkuat dengan spekulasi filosofis yang terkait dengan kehidupan sekuler yang memusatkan manusia sebagai makhluk rasional. Akibatya, ilmu pengetahuan, nilai-nilai etika dan moral terus berevolusi, berkembang, dan berubah-ubah.[8]

---

[5] al-Jâbirî, *Takwîn...*, 339.

[6] Beberapa pemikir ternama lain yang sangat kritis terhadap epsitemologi Barat dan capaian dari Modernisme dapat disebut di sini antara lain, Arnold Joseph Toynbee (1889-1975), Mahatma Ghandhi (1869-1948), Erich Fromm (1900-1980), Ashley Montagu (1905-1999), Herbert Marcuse (1898-1979), dan Fritjof Capra (L.1939).

[7] Seyyed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularisme* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 134.

[8] Seyyed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularisme...*, 135.

Epistimologi Barat telah mereduksi realitas dunia pengalaman kepada indera, sehingga membatasi makna realitas dan menghilangkan konsep realitas Tuhan.[9]

Masih dalam kritik terhadap epistemologi Barat dimana perumusannya tidak bisa dilepaskan hubungannya dengan agama Kristen yang dalam sejarahnya memperlihatkan hubungan kelam antara ilmu dan agama.[10] Hubungan disharmonis tersebut ditunjukkan dengan diberlakukannya hukuman berat bagi para ilmuwan yang temuan ilmiahnya berseberangan dengan “fatwa” Gereja. Misalnya, Nicolaus Copernicus mati di penjara pada tahun 1543 M, Michael Servet mati dibakar tahun 1553 M, Giordano Bruno dibunuh pada tahun 1600, dan Galileo Galilei mati di penjara tahun 1642 M. Oleh karena hubungan agama dan ilmu di Barat tidak harmonis, maka para ilmuwan—dalam melakukan aktivitas ilmiahnya—pergi jauh meninggalkan agama. Akibatnya, ilmu di Barat berkembang dengan paradigma antroposentris.[11] dan menggusur sama sekali paradigma teosentris. Dampak yang lebih serius, perkembangan ilmu menjadi sekuler terpisah dari agama

---

9 Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (New York: State University of New York Press, 1993), 7.

10 Sebelumnya, kondisi sosio-religius maupun sosio-intelektual di Barat dikendalikan Gereja. Ajaran-ajaran Kristen dilembagakan dan menjadi penentu kebenaran ilmiah. Semua temuan ilmiah bisa dianggap sah dan benar bila sesuai dengan doktrin-doktrin Gereja. Sebaliknya, bila temuan-temuan ilmiah yang tidak sesuai atau bertentangan dengan doktrin tersebut harus dibatalkan demi supremasi Gereja. Untuk merespon hal tersebut, para ilmuwan mengadakan koalisi dengan raja untuk menumbangkan kekuasaan Gereja. Usaha tersebut berhasil dan tumbanglah kekuasaan Gereja, kemudian muncul *renaissance*. Masa *renaissance* ini melahirkan sekulerisasi (pemisahan urusan dunia dan akhirat) dan dari sekulerisasi ini lahirlah dikotomisasi pengetahuan. Lihat, Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik* (Jakarta: Erlangga, 2005), 74-75.

11 Paradigma *anthroposentris* bertolak belakang dengan paradigma *teosentris*. *Anthroposentris* berasal dari kata *anthropoid* (manusia) dan *centre* (pusat). Dengan demikian *anthroposentris* adalah paradigma yang menempatkan manusia sebagai pusat segala pengalamannya, dan manusialah yang menentukan segalanya. Sedangkan *teosentris* berasal dari kata *theo* (tuhan) dan *centre* (pusat), yakni paradigma yang menempatkan Tuhan sebagai pusat dan sumber segala kehidupan.

yang pada akhirnya menimbulkan problema teologis yang sangat krusial. Banyak ilmuwan Barat yang merasa tidak perlu lagi menyinggung atau melibatkan Tuhan dalam argumentasi ilmiah mereka. Bagi mereka Tuhan telah berhenti menjadi apapun, termasuk menjadi pencipta dan pemelihara alam semesta.

Dalam pandangan Fritjof Capra, pelbagai krisis global yang kompleks dan multidimensional yang menyentuh setiap aspek manusia modern berawal dari krisis paradigma. Persepsi, pemikiran, visi, ideologi yang dianut manusia modern umumnya terbelenggu oleh paradigma Cartesian-Newtonian yang mekanistik-reduksionistik-positivistik yang pada gilirannya telah sampai pada generasi yang memiliki pola hidup konsumerisme-materialistik.[12] Manusia modern memberontak terhadap cara berpikir metafisis ataupun teologis. Mereka menganggap agama sebagai belenggu kebebasan dan kreativitas. Maka, langit-langit suci dikoyakkan, melalui gerakan dan pemikiran, salah satu diantaranya yang revolusioner adalah melalui interpretasi prematur kosmologi Copernican.[13] Sayangnya, dalam konteks pemikiran al-Jâbirî, baik al-Attas maupun Nasr tidak ditemukan kritik langsungnya terhadap pemikiran al-Jâbirî. Dan, al-Jâbirîpun tidak pernah menyebut epistemologi Barat yang dikritik oleh al-Attas dan Nasr sebagai sandaran untuk memajukan peradaban Arab-Islam.[14]

Dengan menempatkan pemikiran Nasr dan al-Attas sebagai kritik terhadap supermasi akal Barat-Modern dan pada saat yang

---

[12] Fritjof Capra, *The web of life: a new scientific understanding of living systems* (New York: Doubleday, 1997), 5.

[13] Husein Heryanto, "Menjajagi Renaisans Kedua untuk Peradaban Baru", *al-Huda: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam*, Volume II, Nomor 6, (2002): 83-108.

[14] Substansi kritik-kritik Nasr dan al-Attas dapat ditemukan secara tidak langsung pada pemikiran para pendukungnya seperti terlihat pada tulisan Khalif Muamar, "Pandangan Islam terhadap Tradisi dan Kemodenan"..., 23-48, Adian Husaini dan Nirwan Syafirin, "Hermeneutika Pemikir Islam Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abû Zayd dan Muhammad 'Abid al-Jâbirî, http://pondokshabran.org/, (Diakses 25 Oktober, 2016).

sama keduanya menawarkan wahyu dan spiritualitas Islam sebagai alternatif—jika malah bukan—satu-satunya bagi kebangkitan Arab-Islam, maka muncul pertanyaan baru: apakah dengan demikian, akal yang dimaksud oleh al-Jâbirî yang selalu merujuk kepada konsepsi Ibn Rushd dan yang mengilhami renaisans Eropa tidak signifikan bagi kemungkinan kebangkitan peradaban Arab-Islam? Atau, seperti yang ditawarkan oleh Nasr dan al-Attas, kebangkitan peradaban Arab-Islam—dengan bercermin pada sejarah derita sains modern—hanya dapat dimungkinkan ketika berpijak pada spiritualitas sebagai pusat eksistensi (*center of exixtence*)?

Penulis meyakini bahwa catatan kritis Nasr dan al-Attas terhadap paradigma Barat-Modern yang menyebabkan krisis eksistensi manusia modern adalah satu hal dan tidak berhubungan dengan tawaran al-Jâbirî tentang dipegang teguhnya epistemologi *burhânî* dalam konteks kebangkitan peradaban Arab-Islam. Berbeda dengan sejarah yang dilalui manusia Barat-Modern yang menurut al-Attas dan Nasr telah gagal dalam petualangan antroposentrisme-ateisme, kaum Muslimin di dunia Timur justru gagal dalam kejumudan teosentrisme dan praktek keagamaan menuhankan Tuhan. Krisis kemanusiaan di Barat lahir dari pembangkangan mereka terhadap Tuhan Yang Suci, sedangkan krisis kemanusiaan di Timur lahir dari ketaatan buta kepada dogma-dogma agama yang diklaim berasal dari firman Tuhan.

Jika al-Jâbirî mengandalkan nalar *burhânî* yang mengilhami renaisans Eropa, maka para pemikir seperti Hossein Nasr dan Naquib al-Attas, dapat diduga lebih mengandlkan nalar *‘irfânî* sebagai basis epsitemologinya dalam membangkitkan peradaban Arab-Islam. Itu artinya, kontestasi sistem pengetahuan dalam pemikiran Islam sebagaimana yang dieksplorasi oleh al-Jâbirî sendiri dalam *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabî*—tanpa disadari—telah terjadi dalam era kontemporer.

Tentu saja, meletakkan orientasi dan kapasitas nalar *burhânî* sebagai semata-mata milik Yunani-Barat (dengan seluruh kekuatan dan kelemahannya) dan karenanya harus ditolak adalah sikap yang

linier, ekstrim, dan disintegratif. Hal yang sama dengan menjadikan nalar *'irfani* sebagai cara satu-satunya jalan untuk membangkitan peradaban Arab Islam adalah pandangan dan sikap yang eksklusif dan tidak realistis. Maka, refleksi yang komprehensif dan mendalam perlu dilakukan dengan membangun beberapa asumsi dasar: pertama, cara pandang oposisi-biner atau *on-off-logic* terhadap hubungan Barat-Timur (Islam) hanya akan menghidupkan yang satu dan membunuh yang lain. Padahal, dalam kenyataannya dunia telah menyatu dan saling mempengaruhi. Dalam sejarah manusia, tidak ada kebudayaan yang benar-benar milik Barat atau milik Timur. Kebudayaan itu rata-rata merupakan percampuran dari banyak unsur. Barat bukanlah suatu kekuatan tunggal (monolitik). Batasan Barat-Timur bersifat imajiner, yaitu terkait dengan bayangan dan angan-angan. Tidak ada garis lurus yang memisahkan secara nyata. Kedua, mengembangkan paham "salah paham" (*prejudice*) dalam ilmu sosial yang berlandaskan teologi terhadap hubungan Barat-Islam adalah bentuk idologisasi yang hanya akan berujung pada simplifikasi yang mengabaikan bukti-bukti ilmiah dan historis.[15] Ketiga, kebencian terhadap Barat yang berlebihan dan dilandasi dengan teologi, seringkali membawa kebencian terhadap saudara seiman sendiri.[16] Keempat, hubungan Barat-Timur (Islam) haruslah diletakkan dalam konteks historisnya dan dibaca secara kritis.[17]

---

[15] Nada kebencian yang hanya mengkritisi pemikiran tanpa mengakomodasi dan mengakui kontribusinya adalah bentuk dari ideologi. Biasanya mereka mengembangkan teori konspirasi. Diantara contoh dari kasus ini adalah pemikiran Sayyid Qutb di Mesir yang menuduh Barat sebagai Fir'aun yang selalu melawan kebenaran Musa, jahiiah yang anti Islam, Kafir Mekkah yang menantang Muhammad SAW. Dan lain-lain. Lihat, al-Makin, *Antara Barat dan Timur: Batasan, Dominasi, Relasi, dan Globalisasi* (Jakarta: Serambi, 2015), 60.

[16] Banyak peristiwa yang menimpa para intelektual Muslim yang dikafirkan oleh komunitas Muslim lainnya karena tuduhan sebagai agen Barat, antek Yahudi seperti Nasr Hamid Abû Zayd, Muhammad Arkoun, Abdullah al-Na'îm dan lain-lain.

[17] Secara historis, dapat dibedakan perubahan persepsi Barat, dalam hal ini Orientalis terhadap Islam. Pada masa penjajahan dan pra penjajahan, Islam dipandang oleh Barat sebagai sesuatu yang lain (*the other*). Perang Salib ikut menghantuinya pada masa ini.

Dengan menempatkan beberapa asumsi dasar itu, maka membangun hubungan sirkuler antara kekuatan *bayânî*, *burhânî*, dan *'irfânî*—untuk kepentingan kebangkitan peradaban Arab-Islam—adalah tuntutan yang kontekstual di era kontemporer yang kompleks. Hubungan yang saling menyapa dan melengkapi itu tidak bermakna untuk "mengekor" perdaban lain dan menghilangkan tradisinya sendiri. Jati diri "peradaban dari dalam" dan jati diri "peradaban dari luar", keduanya memiliki semangat historisitasnya sendiri dan karena itu, keduanya harus dibaca secara kritis-historis juga. Dengan melakukan simbiosis itu, kegiatan pembacaan menjadi terbuka, independen, bebas, dan bertanggung jawab, baik dari aspek teologis (keimanan) maupun dari aspek sosiologis (kesejarahan).

Mengapresiasi bahkan mengikuti konsep dari "yang lain", dalam hal ini konsep akal dari Barat tidak harus bermakna "mengekor" dan larut dalam semangat sekularisme. Sebaliknya, mengkritik tradisinya sendiri bukan berarti meninggalkannya atau bahkan membuangnya. Keduanya (Barat dan Timur: Islam) dalam pengertian yang seluas-luasnya dimaknai secara terbuka dan bertanggung jawab dalam satu tarikan nafas antara tanggung jawab keimanan dan tanggung jawab keilmuan.

B. Problematika Era Kodifikasi (*'Asr at-Tadwîn*)

Berbeda dengan kaum modernis-revivalis yang menjadikan proyek autentisitas (*al-Rujû ila al-Qur'ân dan al-H{adîth*) atau masa awal Islam sebagai tempat kembali dengan malampaui khazanah Islam klasik seperti yang dilakukan oleh Fazlur Rahmân. Dalam gagasannya terhadap masalah kebangkitan, al-Jâbirî (juga Hassan Hanafî) justru bertolak dari era kodifikasi (*'asr at-Tadwîn*). al-Jâbirî justru sangat ragu dengan proyek autentisitas yang ditempuh dengan jalan melompati khazanah Islam klasik yang sangat kaya dan langsung menuju ke sumber awal dengan anggapan 'Islam murni' (*the pristine Islam*) bisa ditemukan di sana. Dalam konteks referensi Nalar Arab, al-Jâbirî berpendapat bahwa era kodifikasi

adalah masalah yang krusial. Era inilah yang berperan dalam kemandegan pemikiran Arab-Islam. Bagaimana tidak, menurut al-Jâbirî, manusia pada akhirnya dihadapkan pada materi-materi baku yang tidak dapat diganti atau bahkan dikembangkan.

Era kodifikasi, dalam pandangan al-Jâbirî, adalah rujukan referensial nalar Arab. Sejak era kodifikasi, tradisi keilmuan Arab-Islam dirajut, disistematisasikan, dibukukan dan dibakukan. Dalam bawah sadar Arab, pembakuan tersebut menjadi sebuah struktur baku dan beku yang menentukan orientasi dan corak pemikiran Islam hingga kini, sehingga, sejak era kodifikasi, sedikit sekali inovasi-inovasi orisinil yang muncul di tengah kebudayaan Arab-Islam. Pemikiran Arab-Islam yang berkembang selanjutnya tidak lain hanyalah repitisi dan pembacaan tautologis atas pemikiran dominan yang terbakukan pada era kodifikasi.[18] Era kodifikasi ditandai dengan awal berfungsinya *la raison constituante* (*al-'Aql al-Mukawwin*) memformulasikan *la raison constituée* (*al-'Aql al-Mukawwan*), yakni berupa formulasi kaidah dan teori warisan budaya Arab-Islam.[19]

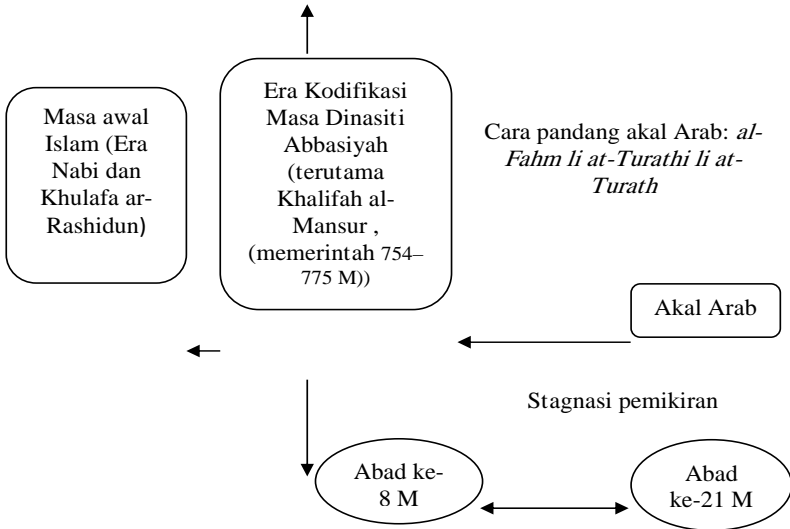
---

[18] al-Jâbirî, *Bunyah*..., 9-10.

[19] Senada dengan al-Jâbirî, pemikir al-Jazair Muhammad Arkoun memiliki pandangan yang senafas. Menurutnya, nalar Islam yang saat ini mendominasi ummat Islam, dibangun oleh para alim ulama atas dasar interpretasi doktriner dan kebutuhan politis untuk mengontrol penafsiran atas wahyu dan maknanya. Menurutnya, pembakuan al-Qur'ân sebagai mushaf resmi (korpus resmi tertutup) yang dilakukan oleh Khalifah Uthmân tidak luput dari intres politik dan ideologi tertentu, demikian juga pembakuan konsep-konsep tafsir oleh *Mufassirîn*, sunnah oleh *Muhaddithîn* dan *Usûl Fiqh* oleh *ahl al-Usûl*. Dengan demikian, korpus-korpus tersebut, baik primer (al-Qur'ân) dan sekunder (tafsîr, sunnah dan usûl) adalah produk budaya yang terkait dengan konteks kultural yang melatarbelakanginya. Pembakuan inilah yang kemudian menurut Arkoun, menjadi awal umat Islam didominasi oleh logosentrisme (*cloture logocentrique)*. Lihat, Muhammad Arkoun, Mohammed Arkoun, *Târîkhiyyah al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî* (Beirut: Markaz al-Ilm' al-Qaumî, 1986), 65. Bandingkan dengan, Leonard Binder, *Islam Liberal, Kritik terhadap Idiologi-ideologi Pembangunan* (Yogyakarta*:* Pustaka Pelajar, 20012), 239. Robby H Abror, "Kritik Epistemologi Mohammed Arkoun" dalam Listiyono Santoso, *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media,2009), 199.

Bagan 16 Era Kodifikasi dan Terbentuknya Nalar Arab Menurut al-Jâbirî

Peran dan fungsi Era Kodifikasi:

- Proses pembentukan akal Arab (*al-‘Aql al-Mukawwan*)
- Pembukuan dan pembakuan ilmu-ilmu keislaman
- Kerangka acuan otoritatif

Tokoh-tokoh utama perumus keilmuan keislaman:

- as-Shafi’i (767-820 M)
- al-Ghazali (1058-111 M)
- al-Ash‘ari (874-936 M)

Dari bagan ini dapat dijelaskan bahwa, pertama, akal Arab sejak era kodifikasi (sekitar abad ke-8 M) hingga abad ke-21 (abad kontemporer) telah dibentuk oleh sistem nalar Arab berupa cara pandang tradisional yang cenderung tekstual-analogis (*al-Fahm li at-Turâthi li at-Turât.* Kedua, cara pandang demikian telah menyebabkan akal Arab tidak leluasa beradaptasi dengan modernitas dan akhirnya mengalami kemunduran pemikiran. Ketiga, dunia Arab-

Islam, dalam memandang masa awal Islam harus melewati otoritas era kodifikasi sebagai kerangka acuan otoritatif.

Dua tokoh sentral era *tadwîn*—meskipun dipuji al-Jâbirî sebagai tokoh yang jenius—yang menjadi sasaran kritik al-Jâbirî adalah as-Shâfi'î (sebagai representasi nalar *bayân*) dan al-Ghazâlî (sebagai representasi nalar *bayân* dan *'irfân*). as-Shâfi'î, bagi al-Jâbirî, telah membatasi pemikiran manusia dengan upayanya yang menekankan kewajiban mengambil referensi ke contoh-contoh di awal Islam dan otoritas *qiyâs* (analogi) ke masa lalu dan ke kitab suci.[20] Bahkan al-Jâbirî menyebutkan:

> "...Shâfi'î adalah legislator utama bagi nalar Arab. *Ra'yu* yang sebelumnya bersifat bebas independen (khususnya pada Abu Hanifah) kemudian dibatasi oleh Shâfi'î dengan batasan-batasan yang memperpendek jurang yang memisahkan antara para pendukungnya dengan pendukung *athar,* bahkan mengunggulkan yang pertama atas yang kedua dengan beranggapan bahwa berjalannya yang pertama bergantung kepada yang kedua."[21]

Secara khusus al-Jâbirî menyebutkan bahwa *qiyâs* yang sering dipakai umat Islam untuk memecahkan masalah hukum, dan juga masalah lain, justru akan membatasi gerak dan hasil. Ini karena metode *qiyâs* itu membuat orang terobsesi dengan masa lalu dan selalu mencari padanan hukum yang ditemukan saat ini ke masa yang telah lewat.[22] al-Ghazâlî juga menjadi sasaran kritik dari al-Jâbirî karena pemikirannya banyak ditentukan oleh pertimbangan politik dan tercemar oleh pemikiran mistik yang tunduk pada *al-'Aql al-mustaqîl* (pikiran yang mengambang). al-Jâbirî bahkan menyebut apa yang dilakukan oleh al-Ghazâlî kala itu telah membuat luka yang mendalam (*jarhan 'amîqan*) terhadap nalar Arab yang hingga kini darah luka itu masih mengalir.[23] Hipotesa yang digunakan oleh al-

---

[20] al-Jâbirî, *Bunyah...*, 102-120.

[21] al-Jâbirî, *Takwîn...*, 106.

[22] al-Jâbirî, *al-Khitâb al-Mu'âsir...*, 193-207.

[23] al-Jâbirî, *Takwîn...*, 290.

Jâbirî guna mengukuhkan pendapatnya itu adalah pendapat al-Dhahabi yang dikutip dari *Târîkh al-Khulafâ’* karya as-Suyûti.[24]

Dalam menganalisis informasi penting ad-Dhahabi tersebut, al-Jâbirî berusaha membaca “yang terpikirkan” (*la pensable* atau *thingkable*) dan “yang tak terpikirkan” (*l’ipense* atau *unthingkable*).[25] “Yang terpikirkan” dari pernyataan al-Dhahabi adalah keterangan awal waktu kodifikasi, tempat dan tokoh-tokoh yang terlibat. Sedangkan “yang tak terpikirkan” adalah kodifikasi yang terjadi dalam sekte Shiah. al-Dhahabi dinilai al-Jâbirî hanya menginformasikan kodifikasi sekte Sunni sembari mengabaikan kodifikasi dalam sekte Shiah. Hal ini, menurut al-Jâbirî, ditengarai oleh faktor politis-sektarianistik bahwa al-Dhahabi memang tengah berusaha membangun rujukan referensial bagi pemikiran Sunni *an sich*.

Kesimpulan al-Jâbirî di atas, berbanding terbalik dengan Seyyed Muhammad Naquib al-Attas yang sama-sama menempatkan masalah epistemologi sebagai masalah kunci dalam pemikiran Islam kontemporer. al-Attas tidak melihat adanya masalah pada epistemologi Islam yang telah dibangun oleh para ulama masa silam. Menurutnya epistemologi yang telah dikonstruksi para ulama dan tokoh filsafat Muslim abad pertengahan seperti Ibn Sinâ, al-Ghazâlî, al-Râzî, al-Amidi, al-Nasafi, dan setersunya, sama sekali tidak mempunyai cacat. Bahkan ia berpadangan bahwa dengan epistemologi inilah peradaban Islam bisa maju dan mencapai puncaknya. Menurut al-Attas, kerancuan yang terjadi pada pemikiran Islam hari ini adalah disebabkan telah terkontaminasinya ilmu pengetahuan yang berkembang hari ini dengan nilai dan norma budaya Barat.

---

[24] al-Jâbirî sendiri mengutip pendapat al-Dhahabi dari karya Ahmad Amin, *Duhâ al-Islam*. Sementara al-Dhahabi mengutipnya dari al-Suyûtî, *Târîkh al-Khulafâ’*. Untuk melihat pernyataan Ahmad Amin, lihat, Ahmad Amin, *Duhâ al-Islâm* (Qâhirah: Mu’asasah Hindâwî li at-Ta’lîm wa at-Thaqâfah, 2012), 382-383. Lihat juga, Hâfiz Jalâl al-Dîn ‘Abd Rahmân as-Suyûtî, *Târîkh al-Khulafâ’* (Mesir, tt), 101.

[25] Konsep ini dipinjam dari Muhammad Arkoun dimana Arkoun sendiri meminjam dari tokoh-tokoh Strukturalisme Prancis seperti Martin Heidegger (1889-1976 M) dan kemudian digunakan Marleu Ponty (91908-1961 M), dan Michel Foucault.

Pemikiran Islam telah mengalami sekularisasi dengan masuknya konsep-konsep Barat yang secara diametrikal bertentangan dengan *worldview* Islam.[26] Di sinilah al-Attas selalu menekankan bahwa: "*the greatest challenge that has surreptitiously arisen in our age is the challenge of knowledge, indeed, not as against ignorance; but knowledge as conceived and disseminated througout the world by western civilization,...*"[27] Hanya saja, al-Jâbirî seringkali tidak konsisten antara mengkritik epsitemologi Barat dan menggunakannya. Ketidak-konsistennya itulah yang sering mendapat kritik dari pemikir kontemporer lainnya. Diantaranya adalah Jûrjî Taarâbîshi.

Jûrjî Tarâbîshi adalah kritikus pemikiran Islam kontemporer ternama asal Shiria dan yang paling kritis terhadap pemikiran al-Jâbirî.[28] Tarâbîshî, secara terang-terangan menybutkan bahwa al-Jâbirî bukanlah orang pertama yang mengasaskan proyek Kritik Akal Arab. Ia merujuk tulisan Zakî Najîb Mahmûd yang berjudul *al-'Aql al-'Arabî* di majalah *Ruz al-Yusûf* tahun 1977. Setelah melakukan kajian yang mendalam dengan memakan waktu hampir delapan tahun, Tarâbîshî berkesimpulan bahwa ide al-Jâbirî tidak orisinil dan bahkan secara implisit ia menyebutnya telah melakukan plagiat, karena tidak menyebutkan sumber rujukan ide-idenya, meskipun secara jelas ide itu berasal dari orang lain. al-Jâbirî, menurutnya sering memplintir tulisan orang lain–secara sadar atau tidak–sesuai dengan keinginannya.

---

[26] Soal perbedaan *worldview* Islam dan *worldview* Barat, sebenranya antara al-Jâbirî dan al-Attas tidak memiliki perbedaan. Keduanya mengatakan bahwa antara Islam dan Barat memiliki watak yang berbeda. Bahkan al-Jâbirî sendiri mengkritik pendekatan kaum Liberal yang menggunakan pendekatan orientalis yang dapat terpengaruh oleh cara pandang Barat. al-Jâbirî, *Nahnu wa at-Turâth* ..., 14.

[27] Seyyed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islammic Thought and Civilization, 1993), 133.

[28] Bahkan, untuk mengkritik al-Jâbirî, Jûrjî Tarâbîshî mengkhususkan diri untuk menulis dua bukunya (*Ishkâliyât al-'Aql al-'Arabî* dan *Nazariyah al-'Aql*) dengan judul besar, *Naqd naqd al-'Aql al-'Arabî*. (Kiritik atas 'Kritik Nalar Arab').

Misalnya, Tarâbîshî, dalam membaca pemikiran al-Jâbirî, menggunakan konsep "yang terpikirkan" dan "yang tak terpikirkan" sebagaimana al-Jâbirî menggunakannya dalam membaca nalar Arab.[29] Ia mengatakan bahwa al-Jâbirî telah mengabaikan banyak hal diantaranya, *pertama*, al-Jâbirî mengaburkan rujukan yang dia gunakan. al-Jâbirî menemukan informasi ad-Dhahabi hanya dari buku sekunder *D{uhâ al-Islâm* karya Ahmad Amin.[30] Artinya, al-Jâbirî tidak merujuk langsung referensi primer dari *Târîkh al-Khulâfa* karya as-Suyûtî. Bahkan, menurut Tarâbîshi, pemikiran al-Jâbirî tentang adanya "hegemoni ilmu pengetahuan—yang terbakukan pada era kodifikasi—terhadap generasi setelahnya dan yang mengakibatkan merosotnya inovasi orisinil generasi belakangan" hanyalah *copi paste* dari ide Ahmad Amin.

Kedua, informasi ad-Dhahabi—bahwa tahun 143 H merupakan awal proyek kodifikasi—sungguh tidak dapat dipertanggung-jawabkan, sebab sebelum periode tersebut telah bermunculan pembukuan-pembukuan yang cukup massif. Untuk mematahkan informasi al-Dhahabi, Tarâbîshî dengan merujuk pada sumber-sumber terpercaya berhasil membuat rangkaian kronologis puluhan karya sarjana klasik yang muncul pada masa pra kodifikasi 143 H. Rangkaian kronologis tersebut menunjukkan bahwa ad-Dhahabi dan al-Jâbirî telah mengabaikan karya-karya yang ditulis oleh sarjana Islam sebelum tahun 143 H. Konsekuensinya, pendapat al-

---

[29] Yang dimaksud oleh Arkoun dengan "yang terpikirkan" adalah hal-hal yang mungkin umat Islam memikirkannya, yang demikian bisa dipikirkan, karena merupakan hal yang jelas atau boleh memikirkannya. Sedangkan "yang tak terpikirkan" atau "mustahil untuk memikirkannya" atau "belum terpikirkan" adalah hal-hal yang tidak saling terikatnya antara ajaran agama dengan praktik kehidupan sehari-hari, atau jauhnya aplikasi agama dari nilai dan norma transenden yang semestinya, seperti tidak terkaitnya antara apa yang dilakukan para ilmuwan dan apa yang dikerjakan para ulama, meskipun keduanya memiliki kaitan intelektual (*intellectual link*). Lihat, Muhammad Arkoun, *Târîkhiyah al-Fikr al-Islâmî* (Beirut: Markaz al-Inma' wa al-Qaumî, 1996), 92. Bandingkan dengan, Mustafa Khaîl, *al-Ansinah wa at-Ta'wîl: fi Fikr Muhammad Arokoun*, Disertasi, (al-Jazair: *al-Ulûm fi al-Falsafah fi Jâmi'ah Muntawarî Qisnatînah,* 2008), 21.

[30] Jûrjî Tarâbîshî, *Ishkâliyât al-'Aql al-'Arabî* ((London: Dâr al-Sâqî, 1998), 11-16.

Jâbirî bahwa "era kodifikasi 143 H adalah rujukan referensial nalar Arab" sungguh memiliki kerancuan yang mendasar.

Ketiga, ad-Dhahabi dan al-Jâbirî mengabaikan kodifikasi al-Qur'ân beserta ulûm al-Qur'ân yang terjadi sebelum era kodifikasi 143 H. Jargon penggalian arkeologis kritis yang seringkali disuarakan al-Jâbirî spontan berkurang bobot nilainya ketika al-Jâbirî melupakan era kodifikasi al-Qur'ân sebagai rujukan nalar Arab (*itâr al-marji'î)*. Akibatnya cukup naif, fungsi awal *la raison constituante* dalam memformulasikan *la raison constituée*, menurut al-Jâbirî, dimulai sejak era kodifikasi Hadîth, yakni dengan terbentuknya teori-teori *jarh wa al-ta'dîl*, bukan sejak era kodifikasi al-Qur'ân dengan terbentuknya teori-teori tanda vokal dan titik diaktris teks al-Qur'ân di tangan Abu Aswad ad-Duali (69 H) atau Nasr bin 'Asim (89 H), misalnya. Dengan meminjam istilah Muhammed Arkoun, Tarâbîshî akhirnya menyimpulkan bahwa kodifikasi al-Qur'ân dalam pemikiran al-Jâbirî berada pada posisi "tak terpikirkan" atau *alla mufakkar fîh.*

Terhadap hipotesa al-Jâbirî atas era kodifikasi dan kritiknya terhadap bebrapa tokoh sentralnya, terutama as-Shâfi'î dan al-Ghazâlî—dalam beberapa hal—dianggap kurang berdasar, parsial, dan—ini yang utama—sangat ideologis. Dengan mengacu pada tesis Naquib al-Attas, Khalif Muammar menolak bahwa era kodifikasi sebagai penyebab mandulnya kreativitas pemikiran Islam. Baginya, dalam sejarah Islam tidak dikenal peringkat perkembangan sejarah dari era kemunduran/kegelapan ke era kebangkitan (*renaissans/nahdah*). Karena itu, tidak ada konsep "yang baru" lebih baik dari "yang lama". Atau "yang baru" harus mengganti "yang lama"[31] Pendapat ini jelas, berseberangan dengan pendapat a-Jâbirî tentang keterputusan epistemologis. Tesis ini juga berimplikasi terhadap penolakan dualisme antara *turâth* dan modernitas. *Turâth* tidak melambangkan kekolotan, cerita lama, dan mitos yang perlu diganti

---

[31] Khalif Muamar A. Haris, "Pandangan Islam terhadap Tradisi dan Kemodenan", *Jurnal Hadhari* 4 (1) (2012): 23-48.

dengan modernitas. Sebaliknya, kedatangan Islam justru menandakan era baru dan era pencerahan. Sehingga, kritik al-Jâbirî terhadap pembukuan dan pembakuan ilmu-ilmu keislaman, terutama oleh as-Shâfi'î dan al-Ghazâlî, oleh pandangan ini, dianggap tidak menghargai tradisinya sendiri dan pada saat yang sama justru membela pandangan tradisi lain: Barat modern.

Selain Tarâbîshî, pendapat al-Jâbirî tentang pengabaian atas fakta-fakta yang berhubungan dengan kontribusi *turâth ‘irfânî* dalam membentuk Akal Arab datang dari Seyyed Mohsen Miri. Miri berpendapat bahwa al-Jâbirî tidak sunggung-sungguh dalam mengutip pendapat tentang intelektualitas Shi'ah yang hanya mengutip dari sumber-sumber non-primer dan jelas-jelas bahwa sumber-sumber tersebut “bermusuhan” dengan Shi'ah seperti sumber yang dikutip dari ad-Dhahabi dan as-Sharastani. Misalnya pernyataan as-Sharastani yang mengatakan bahwa Semua Shi'ah kecuali Zaydis, pengetahuan manusia adalah bawaan, dan tidak ada pengetahuan dapat diperoleh melalui demonstrasi rasional.[32]

C. Konsep Retakan Epistemologis (*al-Qat‘iyah al-Ma'rîfiyah*)

Penggunaan konsep retakan epistemologis milik Gaston Bachelard oleh al-Jâbirî banyak dikritik sebagai legitimasi al-Jâbirî terahadap ideologinya sendiri: sebagai seorang Maghrib. Dengan pendekatan “keterputusan epistemologis, al-Jâbirî melakukan pemutusan antara epistemologi yang berkembang di wilayah Mashriq dan epistemologi yang berkembang di wiayah Maghrib dengan dua karakter yang berbeda. Corak epsitemologi ‘Islam Maghribi’ cenderung ke arah sistem *burhânî*, yaitu suatu metode penalaran yang mengandalkan kekuatan akal (silogisme rasional, demonstrtatif-empirik). Sedangkan corak epistemologi ‘Islam Mashriq’ cenderung tekstual-iluminatif.

---

[32] Seyyed Mohsen Miri, “Muhammad ‘Abid al-Jâbirî and Arabic Reason: An Analytical Study”, *al-Mustafa*, Vol. I, No. 2, (2012): 47-52.

Pandangan dikotomis al-Jâbirî seperti itu, selain menyederhanakan masalah, juga mengabaikan data-data faktual.[33] Orisinalitas pemikiran para filsuf dan Mutakallimûn Arab Timur seperti Ibn Sinâ, al-Ghazâlî, dan Shi'ah ditempatkan sebagai pemikiran yang bersumber dari filsafat Hermes, dan ia tidak bersifat rasional dan sebaliknya irrasional yang disebutnya dengan *alla-ma'qûl ad-Dînî*. Pada saat yang sama, ia mengecualikan tokoh-tokoh seperti seperti Ibn Rushd, Ibn Tufayl, Ibn Bajah, Ibn Khaldûn, bahkan Ibn Hazm yang literalis itu, karena dia melihat tokoh-tokoh ini telah berhasil melakukan *al-Qat'iyah al-Ma'rîfiyah* (*epistemic rupture*).

Dalam cara berpikir yang sederhana muncul pertanyaan: bagaimana mungkin al-Jâbirî menempatkan pemikiran Ibn Sinâ sebagai "yang irasional" (*alla-Ma'qûl ad-Dînî*), padahal ia telah mengarang kitab sains, *Qânûn at-Tibb* yang menjadi pegangan selama berbad-abad di berbagai universitas Barat? Jelas, dalam kaitan ini al-Jâbirî, seperti yang dikritik Ali Harb, penuh dengan muatan ideologis *Arab centrism*: "naqûl innahu yasduru 'an-nuz'ah 'arabiyah markaziyah"[34] Ali Harb mengatakan bahwa pembilahan secara tidak proporsional yang dilakukan oleh al-Jâbirî terhadap sistem *epistem* Arab-Islam adalah pandangan yang picik dan sentralistik:

> "...al-Jabiri terlalu sentralistik ketika mengamati pengetahuan *'irfânî,* dan karenannya berpandangan picik. Pandangannya sempit ketika melihat Arab hanya dalam wilayah Maghrib dan kesuniannya. Sementara yang lain, baik yang Arab maupun yang non-Arab, atau yang Sunni maupun yang Shi'ah dimasukkan ke dalam dunia irasional, mitos, sihir dan ahli nujum." [35]

---

[33] Di antara data faktual yang diabaikan al-Jâbirî adalah kenyataan bahwa Ibn Hazm, al-Shâtibî, dan Ibn Khaldûn, terutama dalam masalah kalam, mengikuti tradisi bayân Ashariyah. Selain itu, Ibn Tufayl lebih cenderung pada nalar *'irfânî*. Benar bahwa Ibn Hazm dan Ibn Khaldûn mengikuti hukum kausalitas pada ranah alam natural. Dan benar juga bahwa Ibn Khaldun, dalam historiografi bertumpu pada rasionalisme-empirik. Tetapi mereka berdua, dalam hal teologi mengikuti Ashariyah. Lihat, Jûrjî Tarâbîshî, *Ishkâliyât al-'Aql al-'Arabî* ((London: Dâr al-Sâqî, 1998), 90-91.

[34] 'Ali Harb, *Naqd an-Nas,* Cet. 5 (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 2005), 119.

[35] Ali Harb, *Naqd an-Nas...,* 122.

Pandangan dikotomis al-Jâbirî tentang jurang epistemologi Magrib dan epistemologi Mashriq juga tidak luput dari kritik Tâha Abdurahmân. Dengan membuang *turâth* yang tidak rasional (*allâ aqlâniyah*), al-Jâbirî bermaksud "menyingkirkan" unsur-unsur tradisi yang kontradiktif dengan modernitas dan mengambil untuk mendukung modernitas itu sendiri. Itu artinya, menurut Tâha Abdurahmân, al-Jâbirî hanya berkutat pada tataran kandungan *turâth* dan cenderung menggunakan pendekatan fragmentaris *(an-nazrah at-Tajzî'iyah),* serta abai terhadap pendekatan linguistik dan mantiq (logika). Simplifikasi serta sikap rasialis yang dilakukan al-Jâbirî (dengan seenaknya mengambil dan membuang khazanah *turâth* serta sikapnya yang memandang sebelah mata diskursus yang berkembang di kalangan pemikir *Mashriq* dalam konsep 'retakan epistemologi-nya', dengan menuduh nalar-intuitif, seperti tasawuf, sebagai akar kejumudan dan stagnasi Arab-Islam), akan memunculkan 'problema kedua', yaitu pembacaan *turâth* dengan corak metodologis yang telah berubah, karena akar kaidah-kaidah dan karakteristik *turâth* bentukan peradaban lain tentu berbeda dengan apa yang dihasilkan peradaban Arab-Islam.[36]

Selain itu, menurut Abdurahmân, al-Jâbirî terjebak—dan dianggap tidak konsisten—antara teori yang dibangunnya sendiri dengan penerapannya. Secara teoritik, dalam pandangan al-Jâbirî, formulasi nalar Arab berada pada tiga konstruk *epistem: bayânî, burhânî* dan *irfânî* sebagai hasil dari proses nalar-apriori *(al-aqlâniyah al-mujarradah)* ataupun abstraksi bentukan sosio-politik *(al-fikrâniyah al-musayyasah).* Ketiganya memiliki mekanisme yang berbeda dan tidak berkelindan satu sama lain, kecuali pada tataran harmonisasi dan rekonsiliasi, serta hasilnya bersifat preferensial *(mutafâdilah).* Maksudnya: terdapat hirarki epistemik antara ketiganya. *Irfânî* (nalar intuitif) tidak akan pernah mencapai level

---

[36] Tâhâ Abdurrahmân, *Tajdîd al-Manhaj fî taqwîm at-Turâth* (Maroko: al-Markaz at-Thaqâfî fî al-'Arabî; ad-Dâr al-Baidâ, cet. III, 2007), 23-24. Bandingkan dengan, Dhâyû Sîtî, "Tâhâ Abdurahmân wa al-Qirâ'ah at-Tadâwuliyah li at-Turâth", www. ZaioCitiy.net (Diakses 10 Oktober, 2016).

bayânî (nalar kognitif). *Bayânî* tidak akan pernah sederajat dengan *burhânî* (nalar demonstratif). Dan derajat tertinggi struktur nalar manusia adalah nalar Rushdian *(al-Fikr ar-Rushdî).* Dari sini, terlihat jelas kerancuan revisi *(taqwîm)* model al-Jâbirî, dimana klaim pembacaan integral-komprehensif yang ditawarkannya terbentur dengan penerapan teorinya yang fragmentatif, dengan hanya mengunggulkan nalar *burhânî*-Rushdian dari lainnya.

Di Indonesia, meskipun pemikiran al-Jâbirî banyak diparesiasi baik oleh intelektual seperti Amin Abdullah dan kalangan generasi muda, terutama kalangan muda Nahdiyîn dan sebagian dari kalangan Muhamadiyah[37], al-Jâbirî tidak luput dari serangan kritik. Dengan mengikuti dan mengapresiasi kritik dari para pengkritik al-Jâbirî, Adian Husaini dan Nirwan Syafirin menegaskan ulang bahwa al-Jâbirî banyak melakukan kekeliruan dalam merumuskan Proyek Kritik Nalar Arabnya.[38] Keduanya menegaskan:

> "kajian al-Jâbirî sangat berdimensi idelogis dan bertendensius politik. Jadi, al-Jâbirî adalah seorang ideolog yang telah memiliki pola berpikir dan ideologi tertentu, yang kemudian dia gunakan untuk menelaah tradisi Islam. Jika ia menuduh sejumlah Imam besar seperti al-Ghazâlî, terkooptasi dan terpengaruh oleh kekuasaan ketika itu, maka ia sendiri pun terbukti terkooptasi oleh ideologi tertentu. Jadi, tuduhannya sendiri belum tentu benar, namun dirinya sudah menjadi bukti adanya kooptasi ideologis."[39]

---

[37] Untuk kajian lebih lanjut tentang keterpengaruhan pemikiran al-Jâbirî terhadap kalangan NU dan Muhammadiyah, lihat, Ahmad Najib Burhani, "Kitab Kuning dan Kitab Suci: Pengaruh al-Jâbirî terhadap Pemikiran Keagamaan di NU dan Muhammadiyah", *Masyarakat Indonesia Majalah Ilmu-ilmu Sosial Indonesia*, Volume 41, Nomor 1, Juni (2015): 29-42. Bandingkan dengan, Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektual dalam Komunitas NU*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2008), 209-320.

[38] Adian Husaini dan Nirwan Syafirin dalam kritiknya terhadap pemikiran al-Jâbirî hanya menegaskan ulang kritik para penengkritik al-Jâbirî antara lain, Nuruddîn ad-Dâghir, "Dirâsah Naqdiyyah fi al-Fikr al-'Arabî al-Mu'sir (al-Jâbirî Namûdhadhan)", *al-Minhaj*, No. 28, 51-53; Ali Harb, *Naqd an-Nas*, 119; Jûrjî Tarâbilshî, *Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabî*, dan Tâhâ Abdurahmân, *Tajdîd al-Manhaj*.

[39] Adian Husaini dan Nirwan Syafirin, "Hermeneutika Pemikir Islam Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abû Zayd dan Muhammad 'Abid al-Jâbirî, http://pondokshabran.org/, (Diakses 25 Oktober, 2016).

Jelas, dengan berbagai kritik yang datang baik dari kalangan para pemikir Arab modern yang datang dari wilayah Maghrib sendiri seperti Tayyib Tîzînî (l.1934), Jûrjî Tarâbîshî (1939-2016), Ali Harb (l. 1941) dan Tâhâ Abdurhamân (l. 1944), maupun yang datang dari Mashriq (Iran) seperti Seyyed Mohsen Miri dan—meskipun secara tidak langsung—seperti Seyyed Hossein Nasr serta pandangan-pandangan berhaluan neo-tradisionalis dengan gagasan islamisasi ilmu-nya seperti Muhammad Seyyed Naquib al-Attas dan Ismâ'îl Râjî al-Farûqî, pemikiran al-Jâbirî tidak luput dari berbagai kelemahan.

Kritik-kritik itu mencerminkan bahwa secara teoritik, terutama dari sudut pandang hermeneutik dan sosiologi pengetahuan, selalu memiliki kaitan kontekstual antara "si pemikir", teks, dan ruang dan waktu yang mengitarinya. Konstruksi kritik al-Jâbirî terhadap bangunan keilmuan yang dikonstruk pada masa kodifikasi terutama oleh as-Shâfi'î, Imâm as-Sibawaih, dan al-Ghazâlî, pada akhirnya harus menerima "hukum kritik"nya sendiri, yaitu bahwa Proyek 'Kritik Akal Arab' tidak bisa melepaskan dirinya dari kritik atas kritik (*Naqd naqd al-'Aql al-'Arabî*).

Tetapi, apakah dengan kritik-kritik itu berbagai temuan al-Jâbirî runtuh? Pemikiran al-Jâbirî—sebagaimana pemikiran kaum pembaharu sejak abad ke-19—tetap akan menjadi khaazanah yang khas di zamannya. Meskipun al-Jâbirî menggunakan "pendekatan pinjaman" terutama dari khazanah post-modernisme dan struktura-lisme Perancis—dan karena itu sering dituduh "kebarat-baratan"—ia berjasa dalam melakukan elaborasi epistemologi dan ideologi betapa sistem berpikir Arab-Islam, secara historis, mengalami dealektika yang rumit dan kompleks. Kesimpulan al-Jâbirî yang mengatakan "bahwa peradaban Islam adalah peradaban fiqh", sementara "peradaban Yunani adalah peradaban filsafat", serta "peradaban Eropa adalah peradaban ilmu dan teknik"[40], secara historis dan faktual dapat terkonfirmasi. Tentu, kesimpulan ini bukan

---

[40] al-Jâbirî, *Takwîn*..., 96.

dimaksudkan untuk merendahkan yang satu dan dan meninggikan yang lainnya. Kesimpulan ini—lagi-lagi—adalah bentuk kritik diri (*self criticism*) terhadap tradisinya sendiri.

Jika diamati lebih jauh, para pengkritik al-Jâbirî datang dari para pemikir yang prinsip-prinsip pemikiran metodologinya pernah dikritik oleh al-Jâbirî. Tayyib Tîzînî[41], Jûrjî Tarâbîshî, dan Abdullah Laroui—meskipun sama-sama datang dari daerah Maghrib—mereka lebih kental dengan pendekatan Marxian dimana al-Jâbirî banyak mengkritiknya. Sementara yang lainnya, seperti Seyyed Mohsen Miri, memiliki kecenderungan yang kuat dalam membela nalar *'irfân* dimana al-Jâbirî mengkritiknya dengan sangat tajam sebagai sistem berpikir yang menghambat kemajuan peradaban Islam.

Kontestasi pemikiran, seperti yang banyak dielaborasi oleh al-Jâbirî sendiri, baik pada masa kodifikasi dimana terjadi "kompetisi"—baik secara epsitemologis maupun politis-ideologis—maupun sejak akhir abad ke-19 (*the first Nahda*) dan pasca defitisme 1967 (*the second Nahdah*) merupakan bagian dari historisitas pemikiran Islam yang lumrah. Dealektika pemikiran itu, yang dalam batas-batas tertentu saling mengkritik, bukanlah aib sejarah yang harus ditutup-tutupi. Dalam sejarah peradaban dunia, kompetisi pemikiran menjadi bagian yang tak terpisahkan dari peradaban itu sendiri.

Maka, jika pemikiran al-Jâbirî diapresiasi dan dikritik akan menjadi kekayaan tersendiri. Ikhtiar intelektual yang ditempuh oleh al-Jâbirî—betapapun banyak dikritik—dapat digunakan sebagai bahan analisis untuk kepentingan kemajuan peradaban Arab-Islam.

---

[41] Kritik Tayyib Tîzînî terhadap al-Jâbirî terutama pada masalah inkonsistensi al-Jabirî dalam merujuk antara menggunakan epistemologi Barat dan dari dalam tradisinya sendiri dimana menurut Tîzînî terjebak dan jatuh dalam "pelukan Barat". Sehingga ia tidak benar-benar berangkat dari *turâth* sebagimana yang ia kehendaki pada awalnya. Penjelasan lebih jauh tentang ini, lihat, Tayyib Tîzînî, *Min al-Ishtishrâq al-Gharbî ilâ al-Istighrâb al-Maghribî* terutama pada bab III: *"Shibhatul Manhaj" Wa Tahlîlatuha al-Jâbiriyah* (Dimshaq: Dâr al-Dhâkirah, 1996), 55-71.

Setidak-tidaknya bagi perkembangan studi Islam kontemporer, tidak hanya di dunia Arab Timur Tengah yang menjadi konteks pemikiran itu lahir. Tetapi juga di belahan dunia Islam lainnya, termasuk di Indonesia. Bukti bahwa karya-karya al-Jâbirî banyak diterjemahkan di Indonesia, menjadi indikator bahwa dalam karya-karya al-Jâbirî menemukan konteks kebudayaannya.

Kritik yang datang terhadap pemikiran al-Jâbirî—sekali lagi—haruslah mendapat tempat yang objektif dan rasional bagi kepentingan ilmiah. Khusus pada percaturan intelektual di Indonesia, pemikiran al-Jâbirî mendapat persemaian yang signifikan karena memiliki konteks kebudayaan yang serupa. Operasi nalar *bayânî, ‘irfânî* dan belakangan muncul kecenderungan *burhânî* di Indonesia akan memiliki kaitan yang signifikan dengan karya-karya al-Jâbirî, tentu dengan memepertimbangkan berbagai kritik yang ada.

BAB VIII
PENUTUP

Terdapat kaitan yang erat antara cara membaca (yang melibatkan personalitas pembaca dengan seluruh konteks sosialnya) dan memperlakukan *turâth* (sebagai teks/peristiwa yang dibaca) dengan kemajuan dan keterbelakangan di bidang pemikiran dan kebangkitan suatu peradaban. Semakin kuat dan kritis suatu *turâth* dipegang dan dibaca, semakin besar potensi suatu peradaban untuk bangkit, berkembang, dan maju. Sebaliknya, semakin bertaklid terhadap *turâth*, maka semakin kecil potensi suatu peradaban untuk bangkit, berkembang, dan maju. Kesimpulan tersebut dapat mengacu pada dua peristiwa sejarah yang terjadi pada kebangkitan Islam pertama (masa Nabi Muhammad SAW) dan kebangkitan Eropa (renaisans). Kebangkitan dua peradaban itu disebabkan oleh mekanisme kebangkitan yang berangkat dari prinsip untuk berpegang pada tradisinya sendiri dengan cara yang kritis.

Dalam pasang surut sejarah peradaban Islam, yang pernah dikolonialisasi Eropa, ia mengalami kekalahan-kekalahan beruntun, terutama kekalahan memalukan pada perang 6 hari melawan Israel di Timur Tengah pada tahun 1967. Fakta ini semakin melecut para ilmuwan Islam untuk menelusuri akar penyebab stagnasi peradaban dunia Islam. Melalui penelusuran atas pemikiran yang berkembang di dunia Islam kontemporer, terutama pasca 1967, lebih khusus pada pemikiran al-Jâbirî, ditemukan bahwa penyebab

utama dari stagnasi dan kemunduran pemikiran dan peradaban di dunia Islam adalah masalah epistemologi yang berada dalam *turâth* Arab-Islam terutama sejak sistem berpikir mulai dibakukan dan dibukukan pada era kodifikasi (*'asr at-Tadwîn*) pada abad ke-2 Hijrah atau ke-8 Masehi. (sekitar tahun 143 H).

Karena era kodifikasi dianggap sebagai rujukan referensial bagi perkembangan pemikiran dan juga peradaban di masa-masa sesudahnya, maka penelusuran tentang sistem berpikir (epistemologi) yang diduga kuat sebagai faktor kontributor utama bagi kemunduran Islam mendapat perhatian khusus bagi al-Jâbirî. Untuk mengetahui dan menganalisa seluk beluk *turâth* Arab-Islam sebagai—meminjam istilah Gadamer, "cakrawala"—al-Jâbirî pertama-tama memaknai *turâth* sebagai warisan yang bersifat kebudayaan, pemikiran, keagamaan, sastra dan seni. Dalam terminologi sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, apa yang dimaksud dengan *turâth* dalam kajian ini tidak lain sebagai pengetahuan sebagai hasil dari konstruksi sosial pada era kodifikasi yang tidak luput dari dimensi ideologi dan utopisnya. Dengan demikian, berbeda dengan warisan dalam kata *al-irth* yang berkonotasi 'mengambil alih' peninggalan leluhur sebagaimana yang ditemukan dalam diskursus pemikiran klasik Islam. Istilah *turâth* dalam pengertian kontemporer bermakna kehadiran para pendahulu dalam diri penerus, kehadiran masa lalu dalam kekinian yang mewujud dalam bentuk jiwa dan pemikiran. Karena itu, *turâth* bukanlah sisa dari masa lalu, namun merupakan bagian tidak terpisahkan dari diri kita. Konsekuensinya, *turâth* tidak hanya apa yang mewujud di masa lalu namun juga yang ada di masa kini dan juga yang mungkin akan muncul di masa depan.

Dalam memahami *turâth*, intelektual Arab-Islam memiliki pandangan yang beragam terutama dari aspek metodologi. Meskipun demikian, keragaman itu bertemu dalam satu tujuan yaitu demi kebangkitan Arab-Islam dari keterpurukannya dengan peradaban Barat. Keragaman pandangan itu dapat diringkas menjadi tiga kecenderungan pemikiran: ideal-totalistik, transformatif,

dan reformatif. Tiga model kecenderungan ini, meskipun sering tumpang tindih terutama dalam memasukkan seorang pemikir dalam katagori tertentu, semuanya menempatkan problem pembacaan (*ishkâliyah al-Qirâ'ah*) atau kritik epistemologi sebagai *core* gagasan besar mereka.

Ciri utama dari kecenderungan pertama adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini berpegang teguh pada aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi. Jika kecenderungan pertama menjadikan warisan masa lalu sebagai yang memiliki otoritas untuk menentukan masa kini dan masa datang, maka keenderungan kedua sebaliknya. Mereka yang menginginkan transformasi atas *turâth*, menghendaki liberalisasi dengan menggunakan tradisi Barat sebagai ukuran untuk mendefinisikan *turâth* Arab-Islam seperti yang banyak dilakukan oleh para orientalis. Adapun kecenderungan ketiga menghendaki untuk mengharmonisasikan keduanya dengan sikap kritis terhadap keduanya. Bagi kelompok ini, adalah keliru untuk meninggikan yang satu dan merendahkan yang lain. Karena keduanya bukan milik kita; *turâth* milik orang lampau dan modernitas milik Barat. al-Jâbirî dan dalam banyak hal Muhammad Arkoun dan Hassan Hanafî memiliki kecenderungan yang ketiga.

Dengan pemetaan dan tipologisasi pemikiran Islam kontemporer terhadap problematika *turâth*, produk konkrit dari gagasan al-Jâbirî dalam membaca *turâth* dapat dibaca pada kajian epistemologis Islam yang telah dilakukannya. Ia berupaya melakukan penelusuran untuk menemukan warna epistemologi Islam yang unik. Epistemologi yang disoroti al-Jâbirî secara khusus adalah epistemologi Arab yang ia rangkum dalam trilogi *Naqd al-'Aql al-'Arabî* (Kritik Nalar Aab); *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Formasi Nalar Arab), *Bunyah al-'Aql al-'Arabî* (Struktur Nalar Arab) dan *al-'Aql as-siyâsî al-'Arabî* (Nalar Politik Arab).

Dengan telaah atas nalar Arab itu, ia memetakan Nalar Arab menjadi tiga: *bayânî, 'irfânî, dan burhânî*. *al-'aql al-bayânî* adalah akal retoris yang merupakan akal orisinal Arab. Akal ini diasaskan pada teks*. al-'aql al-'irfânî* lebih bersumber pada intuisi dan bukannya teks. Menurut sejarahnya, epistemologi ini telah ada baik di Persia maupun Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan baik oleh Yahudi, Kristen, maupun Islam. Jika sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi *bayânî* adalah 'teks' (wahyu), maka sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi berpikir *'irfânî* adalah *experience* (pengalaman). Jika sumber ilmu dari corak epistemologi *bayânî* adalah teks, sedang *'irfânî* adalah pengalaman, maka epistemologi *burhânî* bersumber pada realitas, baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang muncul dari tradisi *burhânî* disebut sebagi ilmu *al-husûlî*, yaitu ilmu yang dikonsep, disusun dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *al-mantiq* dan bukannya lewat otoritas teks atau salaf dan bukan pula lewat otoritas intuisi.

Dalam perjalanan sejarahnya, tiga nalar tersebut tidak dapat melangkah beriringan. Pada banyak fase sejarah Islam, ketiganya mengalami proses kontestasi bahkan dialog yang antagonistis dan menjadikan salah satunya menjadi *mainstream* dan mengalahkan ataupun menggantikan yang lain. Dalam kajiannya, al-Jâbirî menemukan bahwa nalar *bayânî* dan juga *'irfânî* dalam sejarahnya telah mendominasi sistem berpikir Arab-Islam yang berakibat pada terjadinya stagnasi pemikiran dan lebih jauh kemunduran peradaban Arab-Islam. Sebaliknya, agar dunia Arab-Islam bangkit dari keterpurukan, maka jalan keluarnya harus berangkat dari cara berpikir *burhânî* dalam membaca *turâth* dan modernitas sekaligus. Model epistemologi *burhânî* telah berhasil menghantarkan Eropa bangkit dari keterpurukannya. Secara ideologis, tradisi intelektual *burhânî* hanya didapatkan di kawasan Islam bagian Barat (Maghrib) dimana al-Jâbirî lahir, tumbuh dan berkembang.

Kesimpulan al-Jâbirî yang demikian memunculkan pro dan kontra. Kritik terhadap pemikiran al-Jâbirî dilontarkan oleh

beberapa pemikir di antaranya Jûrjî Tarâbîshî yang mengatakan bahwa gagasan al-Jâbirî tidak orisinil dan bahwa proyek rekonstruksi epistemologis al-Jâbirî, sebagaimana tokoh-tokoh pemikir pembaruan Islam yang lain, justru memenggal *turâth* (*madhbahah al-turâth*) itu sendiri. Pemikir lain, yaitu Ali Harb, menganggap gagasan al-Jâbirî penuh dengan muatan ideologi Arab sentris karena pilihan-pilihan referensinya yang tendensius. Sementara tokoh-tokoh lain, di antaranya Nirwan Syafrin, menganggap al-Jâbirî sebenarnya telah hanyut dalam arus langkah kelompok liberal yang telah ia kritik dan berusaha hindari.

Terlepas dari berbagai kritik terhadap pemikiran al-Jâbirî, ia telah meyakini bahwa model epsitemologi *burhânî*-lah yang dapat diandalkan untuk dapat berdampingan dengan modernitas dan pada saat yang sama sebagai syarat bagi kebangkitan peradaban Arab-Islam.

Setelah menyelami pemikiran al-Jâbirî tentang *turâth*, beberapa saran yang dapat penulis usulakan antara lain:

Pertama, penerimaan atas realitas secara kritis, baik realitas peradaban Ara-Islam maupun peradaban Barat-Modern adalah sikap yang perlu dimiliki dan ditanamkan bagi umat Islam dari waktu ke waktu. Penerimaan itu, haruslah didasarkan atas pengetahuan yang historis agar dapat mengetahui asal-usul dan berbagai motif yang kompleks atas peristiwa tertentu.

Kedua, mengetahui sistem pengetahuan (*epsitemologi*) sebuah peradaban manusia penting dimiliki sebagai cara untuk menganalisis berbagai faktor kemajuan dan kemunduran suatu peradaban tertentu.

Ketiga, berbagai ragam pendekatan, baik dalam intelektualisme Islam maupun Barat dalam memahami tradisi (*turâth*) adalah potret dari dinamika intelektual itu sendiri. Karena itu, keragaman pendekatan itu haruslah dipososikan sebagai kekayaan intelektual dan memperlakukannya sebagai 'madrasah' yang terus hidup dan berkembang.

Keempat, pemikiran Islam baik yang klasik, modern, dan kontemporer yang terbenatng di wilayah Mashriq dan Maghrib maupun di kawasan lain hendaklah dibaca sebagai respons atas teks dan realitas yang memiliki semangat zamannya sendiri dan karenanya merupakan *turâth* yang memiliki dinamikanya sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

———. *Falsafah Kalam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

———. "Kajian Ilmu Kalam" dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Praseto (ed), *Problem dan Prospek IAIN*, *Antalogi Pendidikan Islam*. Dapag RI: Dirjen Binbaga, 2000.

Abdurrahman, Aishah. *Turâthuna Baina al-Mâdi Wa al-Hâdir.* Cairo, 1991.

Abdurahmân, Tâha. *Tajdîd al-Manhaj fi Taqwîm al-Turâth* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabî, 2007.

Abou el Fadl, Khaled. *Speaking In Gods Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2003.

———. *The Great Theft: Wrestling Islam from The Extremists* San Francisco: Harper Collins Publisher, 2005.

———. "The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming Beauty in Islam" dalam, Safi, Omid (ed.) *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 2003.

Abû Nasr. *History of Maghrib in the Islamic Period.* Combridge: Combridge University, 1987.

Abû Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the modern Arab World*. New York: State University of New York Press, 1996.

——-—. *Contemprary Arab Thought, Studies in Post-1967 Arab Intelectual History.* London: Pluto Press, 2004.

———. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Abû Zayd, Nasr Hamid. *al-Nas, al-Sultah, al-Haqîqah: al-Fikr al-Dînî, Bain Irâdah al-Ma'rifah wa Irâdah al-Haiminah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al'Arabî, 1994.

———. *Mafhûm al-Nas: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân.* Bairut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1996.

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt.* New York: Russell & Russell, 1968.

Adams, Charles J. "Mawdudi and the Islamic State", John L. Esposito, editor, *Voices of Resurgent Islam*. Oxford University Press: New York, 1983.

Adonis. *at-Thâbit wa al-Mutahwwil: Bahth fi al-Ittibâ' wa al-Ibdâ' 'inda al-'Arab*. Vols 1. Beirut: Dâr al-Sâqi, 2002.

Ahmad Baso. *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Ahwânî, Fu'âd. *al-Kindî, Faylusûf al-'Arab.* al-Hay'ah al-Misriyyah al-'A<mah li al-Kitâb, 1985.

Ajami, Fouad. *Arab Predicament: Arab Poloitical Thought and Practice Since 1967.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Aldridge, Alan. *Religion in The Contemporary World*. Cambridge: Polity, 2008.

Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Modern Islam di Timur Tengah.* Jakarta: Djambatan, 1995.

Al Makin, *Antara Barat dan Timur: Batasan, Dominasi, Relasi, dan Globalisasi*. Jakarta: Serambi, 2015.

Allawi, A. Ali. *The Crisis of Islamic Civilization*. London: Yale University Press, 2009.

Albert. *A History of the Arabs Peoples.* New York: Harvad University Press, 1992.

Amin, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam.* Jakarta: UI Press, 1983.

Amin, Ahmad. *Duhâ al-Islâm*. Qâhirah: Mu'assasah Hindâwî li al-Ta'lîm wa a-Thaqâfah, 2012.

al-Andalusî, Shâhid. *Tabaqât al-Umam*. Kairo: Mathba’ah Mishriyyah, tanpa tahun.

al-Aqqad, Abbas Muhammad. *Ibnu Rushd*, terj. Yogyakarta: Qirtas, 2003.

Attas, Seyyed Muhammad Naquib. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007.

———. *A Commentary on the Hujjât al-Siddîq of Nur al-Dîn al-Ranîrî*. Kuala Lumpur, 1986.

———. *Islam and Secularism.* Kuala Lumpur: International Institute of Islammic Thought and Civilization, 1993.

———. *The Need for a Sacred Science*. New York: State University of New York Press, 1993.

Arkoun, Muhammad. *al-Fikr al-Islâmi: Qira’ât al-Ilmiyyah*, terjemahan Hashim Shaleh. Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qaumy, 1987.

————. “Logocentrisme et verite religieuse dans la pensee Islamique” dalam *Studia Islamica* XXXV, Paris, 1972.

———. “Rethinking Islam today”. Dalam *Liberal Islam a Sourch Book*, Ed. Charles Kurzman. New York: Oxford University Press, 1998.

Aslan, Adnan. *Menyingkap Kebenaran Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen.* Bandung: Alfiyah, 2004.

Askarî, Abû Hilâl *al-Furûq al-Lugawiyah.* al-Maktabah as Shâmilah.

Aydin Bayram, “Modernity and the Fragmentation of the Muslim Community in Response: Mapping Modernist, Reformist and Traditionalist Responses”, *Makalah*, tidak dipublikasikan, (Turki: Ankara Üniversitesity Ilahiyat Fakültesi Dergisi, 2014), 72.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.

———. Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme.* Jakarta: Paramadina, 1996.

———. "Menggugat Tradisi Lama, Menggapai Modrnitas: Memahami Hasan Hanafi" dalam, Hassan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*. Jakarta: Paramadina, 2003.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat* Jakarta: Gramedia, 1996.

Bakker, Anton dan Ahmad Haris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Bannâ, Hasan. *Between Yesterday and Today*, dalam Charles Wendell, *Five Tracts of Hasan Banna.* Barkeley: University of California, 1975.

Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, ter. Nanang Tahqiq. Jakarta: Kerjasama Paramadina dengan Pustaka Antara, 1999.

Bellah, Robert N. *Tokugawa Religion: The Values of Pie-Irtdustrial Japan.* Illinois: The Free Press, 1957.

Benard, Cheryl. *Civil Democratic Islam; Partners, Resources and Strategies.* Rand Corporation Santa Monica: CA, 2003.

Bergson, Henry. *Creative Evolution.* New York: Mineola,1998.

Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer Perancis.* Jakarta: Gramedia, 2001.

Binder, Leonard. *Liberal Islam: A Sourcebook.* Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique.* London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Boulata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York: State University of New York Press, 1990.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Budi Hardiman, Franki. *Filsafat Fragmentaris*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007.

Bracher, Marx. *Jacques Lacan, Diskursus, dan Perubahan Sosial: Pengantar Kritik Budaya Psikoanalisis*. Yogyakarta: Jalasutra, 2009.

Bryan Turner. *The Theories of Modernity and Postmodernity*, Terj. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Brown, L. Carl. *Wajah Islam Politik: Pergulatan Agama dan Negara Sepanjang Sejarah Umat.* Jakarta: Serambi, 2003.

Bulqaziz, Abdullah. "Wahid wa 'Ishrûn 'ala Hazîmah Hazirân: al-Asbâb, al-Hasilah, al-Afâq", *al-Mustaqbal al-Arabî*. Juni 1998.

Cahoone, E. Lawrence. *From Modernism To Postmodernism: An Anthology*. Blackwell Publisher, 1996.

Capra, Fritjof. *The web of life: a new scientific understanding of living systems*. New York: Doubleday, 1997.

Camus, Albert *The Myth of Sisyphus and Other Essays.* New York: 1995.

Charles Davis. *Religion and The Making Society: Essays in Social Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Cheema, Sujata Ashwarya. "Sayyid Qutb's Concept of Jahiliyya as Metaphor for Modern Society", *Makalah*, tidak dipublikasikan.

Collingwood, R.G. *The Idea of History.* London: Oxford University Press, 1956.

Comte, August. *The Positive Philosophy*. Vol.2. London: Batoche Books. 2000.

Connolly, Peter (Ed.). *Approaches to The Study of Religion*. London & New York, 1999.

Cudsi, A.S. dan A.E.H. Dessouki, eds. *Islam and Power.* London: Croom Helm, 1981.

Cuzzort, Ray P. dan Edit W. King. *Kemelut Era Kita dalam Pandangan Pitirim A. Sorokin*, Saduran: Mulyadi Guntur Waseso, Malang: YP2LPM,1985.

Daifallah, Yasmeen. *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laraoui, Hassan Hanafi, and Muhammad 'Abid al-Jâbirî*. Dissertation. Calivornia: University of Calivornia Press, 2012.

Depdikbud. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Dick Hartoko. *Kamus Populer Filsafat.* Jakarta: Rajawali Press, 1986), 79.

Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press, 1964.

Effendi, Djohan. *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gusdur*. Jakarta: Kompas, 2010.

Emmanuel Sivan. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics.* New Haven: Yale University Press, 1985.

Esposito, J., "Revival and Reform in Contemporary Islam", dalam, William M. Shea (ed.) *The Struggle Over the Past: Fundamentalism in the Modern World*, (New York: University Press of America, 1993.

Euben, L. Roxanne dan Muhammad Qasim Zaman (Eds.). *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009.

Farûqî, Ismâ'îl Râji. *Islamization of Knowledge, General Principle and Work Plan.* Virginia: IIT, 1995.

Fatah, Imam Abdul. (Ed.) Hassan Hanafî, *Zakî Najîb Mahmûd*. Kairo: Majlis al-A'la li al-Thaqâfah, 1988.

Fouad Ajami. *Arab Predicament: Arab Poloitical Thought and Practice Since 196.* Cambridge: Cambridge University Press, 1081.

Foucault, Michel. *The Order of Think: An Archeology of Human Science*. New York: Vintage Books, 1994.

———. *History of Sexuality*. Harmondsworth: Penguin, 1981.

Fletcher, D. Charles. "The Methodology of Abdolkarim Soroush: A Preliminary Study", *Islamic Studies*, Vol. 44, No. 4 (Winter Januari 2016).

Gadamer, Hans Georg. *Hermeneutics, Religion, and Ethics*. Yale University Press, 1999.

———. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1976.

———. *Truth and Method*, Second, Revised Edition Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Mar. Crossroad: New York, 1990.

Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr.* (Ed.) Afifi, Kairo: Dâr al-Qaumiyah, 1964.

———. *Tahâfut al-Flâsifah.* Mesir: Dar al-Ma'ârif, 1972.

Geertzh, Clifford. *Peddelrs and Princes: Social Develeopment and Economic In Two Indonesian Towns*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1963.

Giddens, Anthony. *Profiles and Critiques in Social Theory.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.

———. *The Consequences of Modernity* Cambridge: Polity Press, 1990.

Gilles, Kepel. *Jihad: The Trail of Political Islam.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

G. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt.* Berkeley: University of California Press, 1986.

Gottschalk, Louis. *Understanding History A Prime of Historical Method*. terjemahan: Nugroho Notosusanto, Jakarta: UI Press, 1985.

Gramsci. Antonio. *The Modern Prince and Other Writings.* New York, NY: International Publishers 1967.

Habermas, Jurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*: Tweleve Lecture Cambridge: Polity Press, 1990.

Halim Barakat. *al-Mujtama’ al-‘Arabî al-Mu’âsir.* Beirut: Markaz Dirasât Wahdah ‘Arabiyyah, 1991.

Hamim, Thaha. *Paham Kaeagamaan Kaum Rformis.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Hanafi, Hassan. *at-Turâth wa-at-Tajdîd Mauqifunâ min at-Turâth al-Qadîm.*Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyah li all-Dirâsât an-Nasr wa al-Tauzî’, 1992.

———. dan Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, *Hiwâr al-Mashriq wa al-Magrib: Talîhi Silsilah ar-Rudûd wa al-Munâqasât* Kairo; maktabah Madbûli, 1990.

———. *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Istghrâb.* Beirut: al-Muassasah al-Jâmi’iyah li al-Dirâsât wa al Nashr wa al-Tawzi’, 1992.

Harb, Alî *naqd al-Nas*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-‘Arabî, 2005.

Harahap, Syahrin. *Islam dan Modernitas: Dari Teori Modernisasi Hingga Penegakkan Kesalehan Modern.* Jakarta: Prenadamedia, 2015.

Hardiman, F. Budi. *Melampaui Positivisme dan Modernitas* Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2003.

———. *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machevelli sampai Nietzsche.* Jakarta: Erlangga, 2011.

————. *Filsafat Fragmentaris*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007.
Haykel, Bernard. "On the Nature of Salafi Thought and Action & Appendix: Al-Qaeda's Creed and Path". dalam: Meijer, Roel (ed.) *Global Salafism: Islam's New Global Movement*. London: C. Hurst & Company, 2009.
Hazm, Ibn, Abu Muahammad Ali bin Ahmad. *al-Ihkâm fi Usûl al Ahkâm*. Cairo: Maktabah Saadah, 1347H.
Hobsbawm, E. "Introduction: Inventing Tradition", dalam, E. Hobsbawm dan T.O. Tanner (eds.) *The Inventing of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Hourani, Hunter, Shireen T. *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
Heidegger, Martin. *Being and Time*. Oxford: Basil Blacwell, 1962.
Hunter, Ed. T. Shreen. *Reformist voices of Islam : mediating Islam and modernity.* New York: M.E.Sharpe,1984.
———. *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
Hwang, Julie Chernov. *Peaceful Islamist Mobilization in the Muslim World* New York: Palgrave Macmillan, 2009.
Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Bairut: Dar al-Fikr, t.t..
Ibn Rushd, Abû al-Walîd. *Fasl al-Maqâl fîma Bayn al-H{ikmah wa as-Sharî'ah min al-Ittisâl.* Mesir: Dar al-Ma'ârif, tanpa tahun.
Idris, Yusuf. *Faqr al-Fikr wa Fikr al-Faqr.* Cairo: Dâr Mustaqbal al-'Arabî, 1985.
Imârah, Muhammad. *Nazarât Jadîdah Ila at-Turâth*. Cairo: Dâr Qutaibah, 1988.
Ira Lapidus. *A History of Islamic Societies.* Combridge: Combridge University Press,1991.
al-Jâbirî, Muahammad 'Abid. *al-Khitâb al-'Arabî al-Mu'âsir: Dirâsa tahlîliyyah Naqdiyyah* (Wacana Arab kontemporer: Studi analisis kritis). Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahda al-'Arabiyyah, 1994.
———. *Fikr Ibn Khaldûn: al-'Asabiyyah wa al-Daulah: Ma'âlim Nadariyyah Khaldûniyyah fî al-Târikh al-Islami.* Cet. 4. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahda al-'Arabiyyah, 1994.

———. *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabi.* Cet. 4. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-‘Arabî, 1991.

———. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah li nuzum al-Ma‘rifah fi Thaqâfah al-‘Arabiyah.* Cet. 3. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-‘Arabî, 1993.

———. *al-Maghrib al-Mu‘âsir: al-Khusûsiyyah wa al-H{uwiyyah, al Hadâthah wa at-Tanmiyyah*.

———. *al-Mashru' an-Nahdawî al-‘Arabî* (1996).

———. *at-Turâth wa al-H{adâthah*, *Dirâsât wa Munâqashât*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1991.

——-—. *Nahnu wa at-Turâth*. Beirut: Dâr al-Baydâ': al-Markaz at-Thaqâfî al-‘Arabî, 1986.

——-—. *Ishkâliyât al-fikr al-‘Arabî al-Mu‘âsir*. Beirut: Markaz Dirâsah wahdah al-‘Arabiyah, 1982.

———. *Arab-Islamic Philosophy: a Contemporary Crtitique.* Austin: the University of Texas, 1999.

Johnson, Doyle. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terjemahan Robert M.Z. .Jakarta: Penerbit P.T. Gramedia, 1986.

John Hinnells (ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London, 2005.

John Ruedy. *Islam and Secularism in North Africa.* New York: St. Martin's Press, 1994.

James Thrower. *Religion: The Classical Theories*. Edinburgh, 1999.

Kalberg, Stephen (Ed.) *Max Weber, Readings and Commentary on Modernity*. Oxford: Blackwell Publishing,1998.

Kattsof, Lois A. *Pengantar Filsafat* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986.

Kenneth, H. Tucker. *Anthony Gidhens and Modern Social Theory*. London & Thousand Oaks CA: Sage, 1998.

Karpat, Kemal K. *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. New York: Routledge, 1982.

Kelly Bulkeley. *Dreaming in The World's Religions: a Comparative History*. New York and London: New York University Press, 2008.

Khalaf, Abdul Wahab. *Ilm Usûl Fiqh*, terj. Masdar Helmi. Bandung: Gema Inani Press, 1996.

Khurshid Ahmad (Ed), *Pesan Islam*, terjemahan Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1983.

al-Kindî, Ya'qûb Ibn Ishâq. *Rasâ'îl al-Kindî al-Falsafiyah*, Muhammad 'Abd Hâdî Abû Rîdah (Ed.). Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1950.

K.J. Veeger, *Realitas Sosial* Jakarta: Gramedia, 1985.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Jakarta: Teraju, 2004.

Laroui, Abdullah. *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?.* Berkeley: University of alifornia Press, 1976.

Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Colorado: Weshriew Press, 1997.

Leaman, Oliver. *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*. Cambridge: polity Press, 1999.

Lewis, Bernand. (et al). *The Combridge History of Islam* (New York: Combridge University Press, 1970.

Lorens Bagus. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.

Louis, Roger dan Avi Shlaim, Ed. *The 1967 Arab-Israel War: Origin and Consequence.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Lubis, Akhyar Yusuf. *Postmodernisme, Teori dan Praktek* Jakarta: Rajawali Press, 2014.

Lyotard, Jean-Francois. *Postmodern Condition: A Report on Knowledge* Manchester: Manchester University Press, 1984.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan.* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

———. "The Issue of Modernization Among Muslims in Indonesia: From a Participatns Point of View", dalam: *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia*. Jakarta: The Voice Center, 2003.

———. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Magnis Suseno, Franz. *Pijar-Pijar Filsafat, Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Müller ke Postmodernisme.* Yogyakarta: Kanisius 2005.

al-Makkî, 'Abd al-Razzâq. *al-Fikr al-Falsafî 'inda Ibn Khaldûn*. Iskandariah: Muassasah al-Thaqâfah al-Jam'iyyah, 1970.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utoppia, An introduction to the Sociology of knowledge.* London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

————-. "Kata Pengantar" dalam *Ideology and Utopia an Introduction to the Sociology of Knowledge*, Terj. Louis Wirth dan Edward Shils, (London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

Mansur Fakih. *Jalan Lain, Manifesto Intelektual Organik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Maudûdi, Abu A'la. *Tafhîm al-Qur'ân*. Lahore, 1951.

————. *Nazariyyah al-Islâm al-Siyâsiyyah*, Terj. Kamaluddin Kafie dan Fahmi Yunus. Bina Ilmu: Surabaya, 1987.

—————. *Mujaz Târikh Tajdîd al-Dîn wa Ihyâ'ihi.* Jeddah: Dâr al-Su'udiyyat li al-Nashr, 1985.

Mark Juergensmeyer. *The New Cold War? : Religious Nationalism Confronts the Secular State Comparative Studiesin Religion and Society*. Berkeley and Los Angeles California: University of California Press, 1993.

Marx, Karl. "Preface" dan "Introduction" untuk *A Contribution to the Critique of Political Economy.* Peking: Foriegn Languages Press, 1976.

————. *The Communist Manifesto of Karl Marx and Friedrich Engels*. New York : Pathfinder Press, 1970.

————. *Selected Writings* (Ed.) T.B. Bottomore New York: McGraw-Hill, 1964.

Mas'ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shâtibî's Life and Thought*, terj. Surabaya: al-Ikhlas, 1995.

May, Todd. *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in The Thought of Michel Foucault*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993.

Merton, Robert K. "A Paradigm for the Study of the Sociology of Knowledge" dalam *Toward of Philosophy of Social Sciences.* USA: The Free Press, 1955.

Mikics, David. *Who was Jacques Derrida? : An Intellectual Biography*. New Heven & London: Yale University Press, 1961.

Mieke Bat and Hent de Vries, (Ed.). *Counterpath Traveling with Jacques Derrida*. Calivornia: Stanford University Press, 2004.

Mitchell, Timothy Ed., "The Stage of Modernity" dalam, *Questions of Modernity.* London: University of Minnesota Press Minneapolis, 2000.

Moussalli, S. Ahmad. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Quthb.* Bairut: American University of Beirut, 1992.

Mûsâ, Jalâl Muhammad. *Manhaj al-Bahth 'inda al-'Arab: fi Majâl al-'Ulûm al-Tabî'iyyah wa al-Kauniyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnanî, 1972.

Musthofa, Ahmad. *Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 1997.

Muzhar, M. Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

———. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Muhammad, Mahir Badur Qâdir. *Falsafal al-Ulûm, Ru'yah Arabiyah: al-Madkhal al-Nazarî*. Aleksanderia: Dâr al-Ma'rifah al-Jam'iyyah, 1999.

Muhammad Nazir. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indah, 1993.

Mustafâ, d Ibrâhîm kk., *al-Mu'jam al-Wasît,* Juz. I (al-Maktabah al-Syâmilah.

M. Sa'id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. Machnun Husain. Jakarta: Rajawali, 1991.

Nafi, Basheer. "The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge toTraditional Thought". dalam: Taji-Farouki, Suha and Basheer M. Nafi (eds.) *Islamic Thought in the Twentieth Century*. London and New York: 2004.

Nasir, Haidar. *Islam Syari'at, Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2013.

Nasr, Sayyed Ali Reza. *The Vanguard of the Islamic Revolution.* London: IB Tauris, 1994.

———. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford University Press, 1996.

Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman (Ed.). *History of Islamic Philosophy*. London and New York: Routledge, 1996.

———. *Traditional Islam in the Modern World*. London: 1987.

———. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man.* London: George Allen & Unwin, 1968.

Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan Dan Pemikiran.* Bandung: Mizan, 1995.

———. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: UI Press, 1979.

Nietzsche, *The Will To Power*. New York: Random House, 1968.

Nicholson. R.A. *Mistik dalam Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1998.

Norris, Christoper. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida.* Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

Nurhakim, Muhammad. *Islam, Tradisi, dan Reformasi: Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi.* Surabaya: Bayumedia, 2003.

Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.

P. Clarke, P. Byrne. *Religion Defined and Explained*. London & Basingstoke: Macmillan Press,1993.

Pippa Norris dan Ronald Inglehart. *Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleimacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evenston: Nortwestern University Press, 1969.

Peursen, C. A. Van. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1988.

Pocok, J.G.A. *Politic, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. Newyork: Atheneum, 1971.

Purnama, Fahmi Farid. “Krtik Nalar ‘Irfânî”, *Makala*h, Tidak dipublikasikan.

Qâdir Muhammad, Badur. *Falsafal al-Ulûm, Ru’yah Arabiyah: al-Madkhal al-Nazarî*. Aleksanderia: Dâr al-Ma’rifah al-Jam’iyyah, 1999.

Qardâwî, Yusûf. *as-Sahwah al-Islâmiyyah bain al-Juhûd wa at-Tatarruf.* Qatar: Majtâbî al-Da’wa al-Hadîtha, 1982).

———*. Kaifa Nata’âmal ma’a Turâth wa Tamadhahab wa ikhtilâf* . Kairo: Maktabah Wahbah al-Tibâ’ah wa al-Nashr, 2005.

Qomar, Mujamil. *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik.* Jakarta: Erlangga, 2005.

———. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

———. *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2012.

Qushairî, Abû al-Qasim *ar-Risâlah al-Qushairiyyah*, (Ed.) Abdul Halîm Mahmûd. Cairo: Mu’assasah al-Shu’b, 1989.

———. *Latâ’if al-Ishârât*, III, ed. Ibrâhîm Bâshunî. Kairo: al-Hai‘ah al-Misriyyah, 198i.

Rahardjo, Dawam. *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Grafiti Pres, 1985.

Rahman, Fazlur. “Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini” dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

———. *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition.* Chicago: The Univeristy of Chicago Press, 1984.

———. *Islam*. Chicago: University of Chiago Press, 1979.

———. *Islamic Methodology in History*. Delhi: Adam Publisher, 1994.

———. “Islam: Challenges and Opportunities” dalam Alford T. Welch dan P. Cachia (eds*.). Islam Past Influnce and Present Challenge* Edinburg: Edinburg University Press, 1979.

Richad appignanesi at all. *Postmodernism for Beginners.* Cambridge: Icon Book, 1995.

Riggs, Fred W. “Modernisasi dan Persoalan-persoalan Politik: Beberapa Prasyarat Pembangunan, dalam, Beling dan Totten(ed.), *Modernisasi Model Pembangunan*, Cet. II, Yogyakarta: Yayasan Ilmu-ilmu Sosial dan Rajawali Press, 1985.

Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Royle, Nicholas. *Jacques Derrida*. London: Routledge, 2003.

Rumadi. *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektual dalam Komunitas NU*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2008.

Rushd, Abû Walîd Ibn. *Fasl Maqâl fîmâ bain al-Hikmah wa as-Sharî‘ah min al-Ittisâl*. Muhammad Imârah, Ed. Mesir: Dâr al-Ma’ârif, 1972.

Saeed, Abdullah *Islamic Thought: An introduction.* London & New York: Routledge, 2006.

Salvatore, Armando dan Martin van Bruinessen. *Islam and Modernity Key Issues and Debates.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Samira Haj. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Califormia: Standford University Press, 2002.

Shâfi‘î, Muhammad Ibn Idrîs al-Imâm. *ar-Risâlah*, Ahmad Shâkir (ed.), (al-Qâhirah: 1940.

Shâtibî. *al-Muwâfaqât fî Usûl as-Sharî‘ah*. Kairo: Musthafa Muhammad, tanpa tahun.

Shalabi, Ahmad. *Sejarah Kebudayaan Arab* (terj.). Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994.

Sharabi, Hisham. *Al-Nizâm al-Abawi wa Ishkaliyah Takhalluf al-Mujtama’ al-‘Arabî*. Beiut: Markaz Dirasât Wahdah ‘Arabiyyah, 1993.

Sheehi, Stephe. *Foundations of Modern Arab Identity*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.

Samira Haj. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Califormia: Standford University Press, 2002.

Sardar, Ziauddin. *The Future Of Muslim Civilization.* (Lonon: Mansell, 1989.

Schact, Joseph. *Pengantar Hukum Islam*. ter. Moh. Said, dkk. Jakarta: Ditbinperta, 1985.

Sena Karasipahi, *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals.* Oxford: Publishing Services, 2009.

Sadr, Muhammad Baqir. *Falsafatuna*. Edisi 2. Bandung: Mizan, 2014.
Sharabi, Hisyam B. *Neopatriachy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York: Oxford University Press, 1992.
Sharûr, Muhammad. *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah.* Kairo: Sina li an-Nashr, 1992.
Shepard, William. "The Diversity of Islamic Thought: Toword a Typology", dalam Suha Taji-Farouki and Basheer Nafi, *Islamic Thought in the Tweentieth Century*. London: L.B. Tauris, 2004.
Shidarta dan Darji Darmodiharjo. *Pokok-Pokok Filsafat Hukum, Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004.
Shils, Edward. *Tradition.* Chiago: University of Chicago Press, 1981.
Siddiqui, Mazheruddin. *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. Islamabad: Research Institute, 1982.
Siradj, Said Aqil. *Ahlusunnah dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM, 1997
Soroush, Abdolkarim. "The Changeable and the Unchangeable", dalam,Vogt, Kari, Lena Larsen & Christian Moe (eds.), *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition.* London: I.B. Tauris, 2009.
———. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdul Karim Soroush*. Oxford: University Press, 2000.
Storey, Jhon. *Teori Budaya dan Budaya Pop*, ter. Elli El Fajri. Yogyakarta: Qalam, 1993.
Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Rajawali Press, 1996.
Sudarma, Momon "Telaah Kritis terhadap Pemikiran Anthony Giddens dalam The Runaway World", Makalah (tidak diterbitkan), 2003.
Suhrawardi, A*t-Talwihât al-Lauhiyyah wa al-Arshiyyah*, dalam Henry Corbin, (ed.). Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah.
al-Sulami, Abû Abdullah "Haqâiq at-Tafsîr" dalam Ali Zighur (Ed.), *at-Tafsîr as-Sûfî li al-Qur'ân*. Bairut: Dâr al-Andalus, 1979.
Sumaryana. *Hermeneutika Sebagai Metode Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 2003.

Sunan Abû Dâûd, *Kitab al-Malâhim.* Jilid 4, 109.
Suseno, Franz Magnis. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010.*
Sutrisno, Mudji dan Hendar Putranto (Ed.). *Teori-teori Kebudayaan.* Yogyakarta: Kanisius, 2005.
Suyûtî, Hâfiz Jalâl ad-Dîn ‘Abd Rahmân. *Târîkh al-Khulafâ’*. Mesir, tanpa tahun.
Syukur, Suparman. *Studi Islam Tran*sformatif. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
Tahâ Hussein. *Mustaqbal at-Thaqâfah fî Misr*, III, (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, 1973.
Tarâbîshî, Jûrjî. *Madbahah at-Turâth fî at-Thaqâfah al-‘Arabiyah al-Mu‘âsirah.* London: Dâr al-Sâqî, 1993.
————. *al-Muthaqqafûn al-‘Arab wa at-Turâth: at-Tahlîl an-Nafs li ‘Ussab Jamâ‘î.* London: Riad El-Rayyes Book.
————. *Nazariyah al-‘Aql al-‘Arabî*. London: Dâr al-Sâqî, 1993.
————. Wahdah al-‘Aql al-‘Arabî. London: Dâr al-Sâqî, 1993.
———*. Ishkâliyât al-‘Aql al-‘Arabî*. London: Dâr al-Sâqî, 1998.
Theda Scopcol. *Negara dan Revolusi Sosial.* Jakarta: Erlangga, 1991.
Thair, Lukman S. *Studi Islam Interdisipliner.* Yogyakarta: Qirtas, 2004.
Tîzînî, Tayyib. *Min at-Turâth ilâ at-Thaurah.* al-Qâhirah: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987.
———. *min al-Istishrâq al-Gharbî ila al-Istighrâb al-Maghribî*. Damshiq: Dâr al-Dhâkirah, 1996.
Toynbe, Arnold. *A Study of History.* Oxford: Oxford University Press, 1957.
Touraine, Alian. *Critique of Modernity.* Oxford: Blackwell, 1995.
Tyler Way well, “A Failure to Modernize: The Origins of 20 Century Islamic Fundamentalism”, Paper, 2004.
Wahyudi, Yudian. *The Slogan “Back To The Qur’ân and Sunna”: A Comparative Study of The Responses of Hasan Hanafî, Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, and Nurcholish Madjid*. Disertation. Canada: The Institute of Islamic Studies McGill University Montral , 2012.

Warden, Nadia.*The Problematic of Turâth in Contemporary Arab Thought: A Study of Adonis and Hasan Hanafi*. Dissertation. Canada: The Institute of Islamic Studies McGill University, 2008.

Watloly, Aholiab. *Tanggung Jawab Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.

W. Lawrence Neuman. *Social Research Methods: Qualitiative and Quantitative Approach*. Boston: Allyn and Bacon, 1997.

Wijaya, Aksin. *Teori Interpretasi al-Qur'ân Ibnu Rushd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* . Yogyakarta: LKiS, 2009.

Willy Braun, R. T. Mc Cutcheon (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London, 2005.

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Jhon Hopkins University Press, 1987.

W. Said. Edward. *Orientalism.* New York: Penthon, 1978.

Woodward, Mark R. (Ed.). *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesia Islamic Thought*. Arizona: Arizona State University, 1996.

Yusuf, Taufiq. *Auham al-'Almâniyyah hauna ar-Risâlah wa al-Manhaj.* Manshûrah : Dâr al-Wafâ, 1988.

Zakariyâ, Abû al-H{usain Ah{mad ibn Fâris ibn. *Maqâyîs al-Lughah,* Juz. I Bairût: Ittih{âd al-Kitâb al-'Arabî, 2002.

Zarkasyi, Hamid Fahmi. *Myskat: Refleksi Tentang Islam, Westernisasi & Liberalisasi.* Jakarta: INSIST, 2012.

———. *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan bersama Missionaris, Orientalis, dan Kolonialis.* Gontor: Center for Islamic and Ocidental Studies, 2009.

B. Jurnal Online

Abdel-Malek, Anouar. "Introduction ala Pensée Arabe Contemporaine." *Civilisations*, Vol. 15, No. 1 (1965), pp. 45-72. http://www.jstor.org/stable/41230851. (Diakses 03 November 2014).

Abdullah, Amin. “*at-Ta’wîl al-‘Ilmî*: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci,” dalam *Jurnal al-Jâmi‘ah*, 39 (Juli-Desember, 2001),367-368.

Abû Khalîl, As’ad. A New Arab Ideology?: The Rejuvenation of Arab Nationalism.” *Middle East Journal*, Vol. 46, No. 1 (Winter, 1992), pp. 22-36. http://www.jstor.org/stable/4328391. (Diakses 03 November 2014.

Abû Rabi’, Ibrahim M. “Contemporary Islamic Intellectual History: A Theoretical Perspective.” *Islamic Studies*, Vol. 44, No. 4 (Winter, 2005), pp. 503-526. http://www.jstor.org/stable/ 20838990. (Diakses 23 Juli 2014).

———. “Religion and Culture in the Modern Arab World: Reflections on Hisham Sharabi, (ed.) “The Next Arab Decade: Alternative Futures”, *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 4 (Winter 1989), pp. 403-413, http://www.jstor.org/stable/ 20839972. Diakses: 03 Setember 2014.

———. “Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî.” *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 1 (Spring 2003), pp. 63-95.http:// www.jstor.org/stable/20837251. (Diakses 23 Juli 2014).

———. “Islamic Resurgence and The ‘Problematic of Tradition’ in The Modern Arab World: The Contemporary Academic Debatea.” *Islamic Studies*, Vol. 34, No. 1 (Spring 1995), pp. 43-66. http://www.jstor.org/stable/20840194. (Diakses 16 Juni 2014).

———. “Islam, the West and the Challenges of Modernity by Tariq Ramadan.” *Islamic Studies*, Vol. 41, No. 3 (Autumn 2002), pp. 507-515. http://www.jstor.org/stable/20837214. (Diakses 23 Juli 2014).

——-—. “Religion and Culture in The Modern Arab World: Reflections on Hisham Sharabi, (ed.) “The Next Arab Decade: Alternative Futures,” *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 4 (Winter 1989), pp. 403-413http://www.jstor.org/stable/20839972. (Diakses 03 November 2014).

Adeel, M. Ashraf. "Modernity and Muslims: Toward a Selective Retrieval." *American Journal Of Islamic Science*. h t t p : / / www.iiit.org/(Diakses 28 Agustus 2014).Adis Duderija. "Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis andProgressive Muslims." *Arab Law Quarterly*, Vol. 21, No. 4 (2007), pp. 341-363. http:// www.jstor.org/stable/27650599. (Diakses 16 Juni 2014).

Abdul Haris, Khalif Muammar. "Pandangan Islam Terhadap Tradisi dan Kemodenan," *Jurnal Hadârî* 4 (1) (2012), 23-48. www.ukm.my/jhadhari. (Diakses 2 Maret 2015).

Ahmad Parray, Tauseef. "Islamic Modernist and Reformist Thought: A Study of the Contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal." *World Journal of Islamic History and Civilization*. www.idosi.org/wjihc/wjihc.htm. *(Diakses 28 Agustus 2014).*

Akhavi, Shahrough. "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi." *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 3 (Aug., 1997), pp. 377-401.http://www.jstor.org/stable/164586. (Diakses 16 Juni 2014).

Al-Azmeh, Aziz. "Islamist Revivalism and Western Ideologies". *History Workshop*, No. 32 (Autumn, 1991), pp. 44-53. http://www.jstor.org/stable/4289100.(Diakses, 15 April 2015).

al-Shayab, Muhamama Khalid. "al-Qirâ'ah al-Ibustimûlûjiyah li al Turâth 'inda Muhammad 'Abid al-Jâbirî." *Dirâsât, al-'Ulûm al-Insâniyah wa al-Ijtimâ'iyah*, Vol. 39. No.3, 2012. https://journals.ju.edu.jo/DirasatHum/article/viewFile/3488/299 3 (Diakses 31Janiari 2015).

Ali, Mumtaz Muhammad. "The Concept of Modernization: An analysis of Contemporary Islamic Thought." *American Journal Of Islamic Science* , Vol 14. No.1 (http://www.iiit.org/. (Diakses 01 September 2014).

Ali, Muhammad Mumtaz. "Liberal Islam: An Analysis", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 24:2.

Alnemr, Mohammad Nour. “Al-Su’âl al-Falsafî: fi al-Hadârah al-‘Arabiyah al-Islâmiyah.” *Route Educational & Social Science Journal*. Volume 1. No.1, (April, 2014). www.ressjournal.com. (Dikases 05 September 2014).

Anke von Kügelgen and Âäßì £æä ßæÛíáÛíä. “A Call for Rationalism: “Arab Averroists.” in the Twentieth Century.” *Journal of Comparative Poetics*, No. 16, Averroës and the Rational Legacy in the East and the West / æÇáÛÑÈ ÇáÔÑÞ Ýí ÇáÚÞáÇäí æÇáÊÑÇË ÑÔÏ ÇÈä (1996), pp. 97-132. http://www.jstor.org/stable/521832. (Diakses 05 September 2014).

Arkoun, Mohammed. “Rethinking Islam Today.” *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities (Jul., 2003), pp. 18-39. http://www.jstor.org/stable/1049852 (Diakses 16 Juni 2014).

Browers, Michaelle. “Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History by Ibrahim M. Abu-Rabi.” *Middle East Journal*, Vol. 58, No. 3 (Summer, 2004), pp. 527-529. http://www.jstor.org/stable/4330054. (Diakses 16 Juni 2014).

Boullata, Issa J. “The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World by Mohammed Abed Al-Jabri.” *Review of Middle East Studies*, Vol. 46, No. 2 (Winter 2012), pp. 234-236 http://www.jstor.org/stable/41940900 . (Diakses 07 September 2014).

———-—. “Arabs Face the Modern World: Religious, Cultural, and Political Responses to the West by Nissim Rejwan.” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 3 (Aug., 1999), pp.465-467. http://www.jstor.org/stable/176230. (Diakses 12 Pebruari 2015).

Braisted, William R. “Understanding History: A Primer of Historical Method by Louis Gottschalk.” *The Southwestern Historical*

Quarterly, Vol. 56, No. 1 (Jul., 1952), pp. 182-183. http://www.jstor.org/stable/30235120. (Diakses 17 Juni 2014).

Burhani, Ahmad Najib. "Kitab Kuning dan Kitab Suci: Pengaruh al-Jâbirî terhadap Pemikiran Keagamaan di NU dan Muhammadiyah", *Masyarakat Indonesia Majalah Ilmu-ilmu Sosial Indonesia*, Volume 41, Nomor 1, Juni 2015.

Dhâyû Sîtî, "Tâha Abdurahman wa al-Qirâ'ah al-Tadâwuliyah li al-Turâth", www. ZaioCitiy.net, diakses 10 Oktober 2016.

Dwi Kristanto, "Ketidakpercayaan terhadap Metanarasi: Kondisi Posmeodern Pengetahuan menurut J.F Lyotard" dalam, Majalah Filsafat Driyarkara, No.3, tahun 2002, 4-5.

Elmessiri, Abdelwahab M. "Features of the New Islamic Discourse," *Encounters: Journal of Intercultural Perspectives* 3, no. 1 (March 1997): 51.

Erik S. Ohlander. "Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique Muhammed 'Abid al-Jâbrî; Aziz Abbassi." *MELA Notes*, No. 71/72 (Fall 2000-Spring 2001), pp. 36-38. http://www.jstor.org/stable/29785736. (Diakses 17 Juni 2014).

Euben Source, Roxanne L. "Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity", *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 3, Non-Western Political Thought (Summer, 1997), pp. 429-459 http://www.jstor.org/stable/1408547. (Diakses: 25 September 2014).

Feby Dasa Eka Putri, "Krisis Minyak Tahun 1973-1974 di Negara-negara Industri sebagai Penggerak Tata Ekonomi Dunia Baru", *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* Volume 2, No. 1, Maret 2014.h. 42-57. (Diakses, 2 Januari 2016).

Gershoni, Israel. "Trends and Issues in Contemporary Arab Thought by Issa J. Boullata." *Middle Eastern Studies*, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1992), pp. 609-616.http://www.jstor.org/stable/4283517. (Diakses 16 Juni 2014).

Habermas, Jurgen and Seyla Ben-Habib, "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, No. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), pp. 3-14, http://www.jstor.org/stable/487859. (Diakses,: 30/09/2014).

Hafez, Sabry. “Edward Said’s Intellectual Legacy in The Arab World.” *Journal of Palestine Studies*, Vol. 33, No. 3 (Spring 2004), pp. 76-90.http://www.jstor.org/stable/10.1525/jps.2004.33.3.076. (Diakses 03 November 2014).

Hakim, Abdul ‘Dubbun’. “Diskursus Filosofis Modernitas, Debat Jurgen Habermas dan Jacques Derrida” dalam, Majalah Filsafat Diryakara, XXV No. 2, (Jakarta: Seksi Publikasi Senat Mahasiswa, 2001), 63.

Hames, Constant. “Traditional Islam in the Modern World by Seyyed Hossein Nasr”, *Archives de sciences sociales des religions*, 37e Année, No. 80 (Oct.-Dec.,1992), p. 282. http://www.jstor.org/stable/30128648. (Diakses,16 Pebruari 2015).

Heryanto, Husein “Menjajagi Renaisans Kedua untuk Peradaban Baru”, *al-Huda: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam*, Volume II, Nomor 6, 2002.

Hossein Nasr, Seyyed. “Reflections on Islam and Modern Thought.” *Studies in Comparative Religion*, Vol. 15, No. 3 & 4. (Summer-Autumn,1983). www.studiesincomparativereligion.com. (Diakses 19 Juni 2014).

Huff, “The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue”, *Cross Current* (Spring-Summer, 2002), http://www.findarticles.com/cf_0/m2096/2000 (Diakses 8 Juli 2015).

Husaini, Adian dan Nirwan Syafirin. “Hermeneutika Pemikir Islam Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abû Zayd dan Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, http://pondokshabran. org/, diakses, 25 Oktober 2016.

Iqbal, Muzaffar. “Islam and Muslims in the Twenty-First Century: Preliminary Thoughts on a Research Agenda.” *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 3 (Autumn 2003), pp. 503- 508.http: //www.jstor.org/stable/20837289. (Diakses 16 Juni 2014).

James Trilling, James. “A Modernist’s Critique of Postmodernis”, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 9 , No. 3 (Spring, 1996), pp. 353-371 http://www.jstor.org/stable/20019842. (Diakses, 25 September 2014).

Jameelah, Maryam. "Modern Ideas and Concepts in the Works of Maulânâ Sayyid Abul A'lâ Mawdûd+." *Islamic Studies*, Vol. 42, No. 2 (Summer 2003), pp. 347-352. http://www.jstor.org/stable/20837275 (Diakses 18 Juli 2014).

Josef van Ess. "The Unthought in Contemporary Islamic Thought by Mohammed Arkoun." *Die Welt des Orients*, Bd. 34 (2004), pp. 237-241. http://www.jstor.org/stable/25683976. (Diakses 18 Juli 2014).

Karawan, Ibrahim A. "Arab Dilemmas in the 1990s: Breaking Taboos and Searching for Signposts." *Middle East Journal*, Vol. 48, No. 3 (Summer, 1994), pp. 433-454. http://www.jstor.org/stable/4328715. (Diakses 18 Juli 2014).

Kaufman, Timothy V. -Osborn, "Modernity's Myth of Facts: Emile Durkheim and the Politics of Knowledge", *Theory and Society*, Vol. 17, No. 1 (Jan., 1988), pp. 121-145,h t t p : / / www.jstor.org/stable/657665. (Diakses, 07 Maret 2016).

Khalidi, Rashid. "Arab Nationalism: Historical Problems in the Literature." *The American Historical Review*, Vol. 96, No. 5 (Dec.,1991), pp. 1363-1373. http://www.jstor.org/stable/2165275. (Diakses 03 November 2014).

Khalid, Detlev. "La crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme (The Crisis of Arab Intellectuals) by Abdallah Laroui." *Islamic Studies*, Vol. 14, No. 1 (SPRING 1975), pp. 77-80. http://www.jstor.org/stable/20846938. (Diakses 12Pebruari 2015).

Lapidus, M. Ira. "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 40, No. 4 (1997), pp. 444-460. http://www.jstor.org/stable/3632403. (Diakses, 05 Januari 2010).

Lukens-Bull dan Ronald A. "Two Sides of the Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia." *Anthropology & Education Quarterly*, Vol. 32, No. 3 (Sep., 2001), pp. 350-372. http://www.jstor.org/stable/3195992. (Diakses 17 Juli 2014).

Mabrook, Ali. “From Borrowing to Retrieving: Fazlur Rahman’s Islam and Modernity”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 18, Post-Colonial Discourse in South Asia /(1998), pp. 157.

al-Masiri, ‘Abd Wahhab. “al-Fikr al-Gharbi: Mahrû’ Ru’yah Naqdiyyah”, *Islamiyyah al-Ma’rifah*, No.5 uli 1996, 125-138.

Minault, Gail. “Traditional Islam in the Modern World by Seyyed Hossein Nasr” *Middle East Journal*, Vol. 42, No. 1 (Winter, 1988), pp. 130-131. http://www.jstor.org/stable/4327707. (Diakses, 18 Januari 2014).

Miri, Seyyed Hossein. “Muhammad ‘Abid al-Jâbirî and Arabic Reason: An Analytical Study”, *al-Mustafa*, Vol. I, No. 2, 2012.

Muannif Ridwan, “Jati Diri Islam dan Umat Islam di Maroko” http://www.madinatuliman.com/5/1/1004, Diakses, 20 April 2016.

Muhammad al-Hâj, “Qirâ’ah fi Mashrû’ Naqd al-‘Aql al-‘Arabî: al-Jâbirî Namûdhazan”, *al-Hiwâr al-Mutamadun*, Nomor 1784, 3-1-2007.

Nagasawa, Eiji. “An Introductory Note on Contemporary Arabic Thought”, *Civilisations*, Vol. 15, No. 1 (1965), pp. 45-72 http:/hdl.handle.net/100086/14819. (Diakses 5 September 2014).

Nazeer Ahmed, “The Murabitun in the Maghreb”, Dalam, *History of Islam an Encycolpedia of Islamic History*, https://history-ofislam.com/contents/, (Diakses, 20 April 2016)Ò

N.M. Ayyub, “The Political Revival of Islam: The Case of Egypt”, *International Journal of Middle East Studies*. 1980 12: 481-99.

Ozdemir, Ibrahim. “Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman”, (Terj.) *Islamika*, No.2 (Oktober-Desember, 1993), 22.

Pfaff, Richard H. “The Function of Arab Nationalism.”*Comparative Politics*, Vol. 2, No. 2 (Jan., 1970), pp. 147-167. http://www.jstor.org/stable/421276. (Diakses 03 November 2014).

Rahmân, Fazlur. “Islamic Modernism: It’s Scope, Method and Alternatives” dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 329-331.

Rakhmat, Jalaludin. "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafâ' al-Râshidîn Hingga Madhhab Liberalisme", www. The Jalalcenter.com. diakses, 10 Maret 2008.

Rosenau, Pauline. "Modern and Post-Modern Science: Some Contrasts", *Review* (Fernand Braudel Center), Vol. 15, No. 1, The "New Science" and the Historical Social Sciences (Winter, 1992), pp. 49-89. http://www.jstor.org/stable/40241212. (Diakses, 25September 2014).

Said Amir Arjomand. "The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran." http://www.jstor.org/stable/3879695. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 4 (Nov., 2002), pp. 719-731 (Diakses 17 Juni 2014).

Salvatore, Armando. "The Rational Authentication of Turâth in Contemporary Arab Thought: Muhammad al-Jâbirî and Hassan Hanafi." *The Muslim World*, LXXXV, 3-4, (Juli-Oktober, 1999). (Diakses 16 Juni 2014).

Salvatore, Armando dan Dale F. Eickelman. "Discussing Islam and Modernity." *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 34, No. 1 (Summer 2000), pp. 41-46 http://www.jstor.org/stable/23061665. (Diakses 18 Juli 2014).

Schlichter, Bjarne Rerup. "Dynamic Trust in Implementation of Large Information Systems: Conceptualized by Features from Giddens' Theory of Modernity", *An International Journal on Communication, Information Technology and Work* Vol. 4 (2010), No. 1, pp. 1–22, http://www.sysiac.org/. (Diakses, 07 Maret 2016).

Shahrough Akhavi, "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi" *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 3 (Aug., 1997), pp. 377-401, http://www.jstor.org/stable/164586. (Diakses, 20 November 2015.

Silverstein, Brian. "Islam and Modernity in Turkey: Power, Tradition and Historicity in the European Provinces of the Muslim

World", *Anthropological Quarterly*, Vol. 76, No. 3 (Summer, 2003), pp. 497-517, http://www.jstor.org/stable/3318188. (Diakses, 18 Pebruari 2016).

Streusand, Douglas E. "Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity by Robert D. Lee." http://www.jstor.org/stable/4329240 . *Middle East Journal*, Vol. 52, No. 3 (Summer, 1998), pp. 470-471 (Diakses 18 Juli 2014).

Trilling, James. "A Modernist's Critique of Postmodernism", http://www.jstor.org/stable/20019842. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 9, No. 3 (Spring, 1996), pp. 353-371. (Diakses, 25/09/2014).

Zadeh, Ismael Hossein. "The Muslim World and the West: The Roots of Conflict". http://www.cbpa.drake.edu/hossein-zadeh/. (Diakses, 15 Mei 2015).

Zuhriyah, Luluk Fikri. "Metode dan Pendekatan dalam Studi Islam: Pembacaan atas Pemikiran Charles J. Adams", *ISLAMICA*, Vol. 2, No. 1, September 2007.

C. Jurnal Cetak

Assyaukanie, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer". *Jurnal Paramadina*, vol. 1, 1998.

Aseri, Akh. Fauzi "Kesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Tentang Asbâb al-Nuzûl Kontemporer", *Taswîr*, Vol. 2 No. 3, Januari–Juni 2014.

Yoyo. "Tren Pemikiran Intelektual Muslim Kontemporer di Timur Tengah Pasca-Deifitisme1967." dalam, *Kawasitara*,Volume 2, Nomor 3, 2012.

Hasan, Noorhaidi. "Ideologi, Identitas dan Ekonomi Politik Kekerasan: Mencari Model Solusi Mengatasi Ancaman Radikalisme dan Terorisme di Indonesia", *Prisma, Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Vol. 29, Oktober 2010.

Haryati, "Tri Astutik. "Modernitas menurut Perspektif Seyyed Hossein Nasr." Jurnal Penelitian, Volume 8, No. 2, 2011.

Hermawan, Sulhani. "Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam" *DINIKA* Vol. 3 No. 1, 101-121. January 2004.

Jinan, Mutohharun. "Dilema Gerakan Pemurnian Islam", *Ishraqi*, Vol. IV Nomor 1, Januari-Juni 2008.

Khoirul Huda, "Fenomena Pergeseran Konflik Pemikiran Islam dari Tradisionalis vs Modernis ke Fundamentalis vs Liberalis", *Islamica*, Vol. 3. No.2, Maret 2009.

Kurniawan, Nanang Indra "Melacak Pemikiran Anthony Giddens tentang *Nation State* dan Modernitas", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Volume 4, Nomor 3, Maret 2001, 344-345.

M. Faisol, "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut ' A<bid al-Jâbirî", *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6, No.2, Oktober 2010.

Mahmud Arif, "Pertautan Epistemologi Bayani dan pendidikan Islam",Al-Jami'ah , Vol.40, No.1, (January-June 2002), 13.

Muhammad Ali. "Antara Fundamentalisme dan Relativisme Agama: Menelaah Gagasan Pembaharuan Islam Abd. Moqsith Ghazali". *Titik Temu: Jurnal Dialog Peradaban.* Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2012.

Miri, Seyyed Mohsen. "Muhammad 'Abid al-Jâbirî and Arabic Reason: An Analytical Study", *al-Mustafa*, Vol. I, No. 2, 2012.

Musyafa'ah, Nur Lailatul. "Filsafat Epistemologi Islam Muhammad Abid al-Jabiri", www. ejournal.sunan-ampel.ac.id. diakses, 21 April 2016

Nuryadin, "al-Azhar; antara Reformasi dan Konservatisme", *Jurnal Taswîr al-Afkâr* No. 8 Tahun 2000, 59-71.

Riyadi, Ahmad Ali. "Pendidikan dan Dakwah Kultural Kaum Muda NU: Gairah Baru Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia", *AFKARINA, Jurnal Pendidikan gama Islam*, Vol 2, No 1 2014.

Salleh, Kamarudin. "Transformasi Pemikiran Pembaharuan dan Modenisme di Malaysia: Satu Penelitian Awal", *International Journal of Islamic Thought* Vol. 2: (Dec. 2012).

Shiyâb, Mohammad Khalid. "al-Qirâ'ah al-Ibistimûlûjiyah li at-*Turath* 'inda Muhammad 'Abid al-Jâbirî". *Dirâsât, al-'Ulûm al-Insâniyah wa al-Ijtimâiyah*, Jilid 3, No. No.3, 2012.

Soekarba, Siti Rohmah. "The Critique of Arab Thought: Mohammed Arkoun's Deconstruction Method." *Makara*, Sosial Humaniora, vol. 10, No. 2, 2006.

Steenbrink, Karel. "Berdialog dengan Karya-karya Kaum Orientalis", *Jurnal Ulûm al-Qur'ân*, No. 2. (1992), 25.

Sutrisno. "Historisitas Pemahaman", *Majalah Filsafat Diryakara.* Tahun XXV, No.2, 21-38.

Yoyo, "Tren Pemikiran Intelektual Muslim Kontemporer di Timur Tengah Pasca-Defitisme 1967", *Kawistara*, Vol.2 (Desember, 2012), 225-328.

Zebiri, Kate. "Mawdudi and the making of Islamic revivalism". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

Zurayq, Qustantine "al-Nahj al-'Asr; Muhtawah wa Huwiyyatuh, Ijabiyyatuh wa Salbiyyatuh", dalam jurnal *al-Mustaqbal al-'Arabî*, No. 69, November 1984.

D. Artikel Online

Abdullah Saeed. "Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification." http://onlinelibrary.wiley.com. (Diakses 18 Juni 2014).

Abdullah, Khalid Husain. "Al-Nahdah fi al-Fikr al-'Arabî al Mu'âsir." www. caus.org. (Diakses 19 Juni 2014).

Al-Khudûd, Jamâluddîn. "Mafhûm al-Hadâthah fi al-Mashru' al-Nahdawial-'Arabî."www.reefnet.gov.sy/booksproject/. (Diakses 19 Juni 2014).

Arif Wibowo, "Pitirim A Sorokin", dalam, http://staff.blog.ui.ac.id. (Diakses, 28 Januari 2016).

Ayob Eisa, Batool. "Ishkâliyah al-Turâth wa al-Tajdîd fi Fikr Muhammad 'Imârah." www.uokufa.edu.iq/. (Diakses 19 Juni 2014).

Foucault, Michel. "Of Other Spaces, Heterotopias", http://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heterotopia

en.htmlDiakses 10 August 2014.(Diakses, 7 September 2015).

Hamdawi, Jamil. "Manhajiyah Muhammad 'Abid al-Jâbirî fi Ta'âmul ma'a al-Turâth al-'Arabî al-Islâmî." http://www.alukah.net/ . (Diakses 19 Juni 2014).

Imad, Abdul Ghani. "al-Turâth wa al-Hadâthah wa Ishkâliyah al-Tawâsul al-Hadârî." www.tourathtripoli.org. (Diakses 19 Juni 2014).

Majdi Farih. "al-Dirâsât al-Mustaqbaliyah fi al-Fikr al-'Arabî al-Hadîth wa al-Mu'âsirah." www. repository.nauss. edu.sa/. (Diakses 20 Juni 2014).

Sutanto, Trisno S. "Islam Sebagai "Proyek": Catatan Pinggir Untuk Ulil", Essay, dikutip dari https://www.academia.edu/7854184/. (Diakses, 10 Januari 2016).

Trilling, James. "A Modernist's Critique of Postmodernism", http://www.jstor.org/stable/20019842. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 9, No. 3 (Spring, 1996), pp. 353-371. (Diakses, 25/09/2014).

Waleed Al Sayyed. "Tradition Versus Modernity From Culutral Discourse to Architectural Crisis." www.cpas-egypt.com. (Diakses 20 Juni 2014).

Wahyudi, Yudian. "Arab Responses to Hanafi's Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrâb." http://onlinelibrary.wiley.com. (Diakses 18 Juni 2014).

Yahya Muhammad. " 'Aql: 'Arabî aw Islâmî?, Qirâ'ah haul al-Mashru' Muhammad 'Abid al-Jabiri." www.fahmaldin.com. (Diakses 18 Juni 2014).

GLOSSARI

'Asr at-Tadwîn Periode kompilasi dan kodifikasi ilmu-ilmu agama dan bahasa pada abad kedua dan ketiga hijrah hingga masa kemandekannya bersamaan dengan bangkitnya imperium Uthmâni pada abad ke sepuluh hijriah atau abad ke enambelas masehi bersamaan dengan tumbuhnya *Reneissance* di Eropa.

al-'Aql al-Mukawwan adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip—bentukan *al-'Aql al-Mukawwin*—yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu.

***al-'Aql al-Mukaww*in** adalah bakat intelektual (*al-malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal.

al-fahm al-khârijî li at-turâth Pola pembacaan *asriyyah*, yaitu membaca *turâth* dengan kacamata pemikiran modern yang euro-sentris.

al-fahm al-turâth îli at-turâth Bentuk pembacaan tradisi dengan menggunakan metode tradisional yang menerima tradisi apa adanya tanpa adanya kritik dan analisis historis.

al-Mu'âlajah al-bunyawiyah **/Pendekatan Strukturalis**
Pendekatan ini mengharuskan seseorang untuk melokalisir si empunya teks itu (apakah itu penulis, sekte, atau aliran pemikiran tertentu) pada satu

fokus persoalan tertentu (*ishkâliyât*). Artinya, ketika pembaca berhadapan dengan tradisi (teks), menurut doktrin umum pendekatan ini, pembaca harus tidak terkait dengan berbagai jenis pemahaman apriori dari tradisi.

***al-Tahlîl at-Târîkhi*/ Analisa Sejarah** Pendekatan ini sebagai upaya untuk mengaitkan pemikiran pengarang dengan historisitas kebudayaan, ideologi, politik, dan sosial.

Defeatism 1967 adalah persitiwa kekalahan perang dunia Arab (pasukan gabungan: Mesir, Suriah, dan Jordan) oleh bangsa Yahudi selama enam hari (5-10 Juni 1967).

Dekonstruksi Teknik yang berupaya membuka fenomena makna yang tersembunyi di balik kata-kata, ide atau gagasan (*words*) yang terdapat pada setiap teks, namun tertutupi akibat "kepura-puraan makna" yang nampak secara literal dan melekat pada teks.

Epistemologi *'irfânî* Metode pemikiran Arab yang menjadikan pengalaman batin (*kashf*) sebagai ukuran untuk menentukan kebenaran. Sasaran bidik dari epistemologi ini adalah sesuatu yang tersirat (esoteris).

Epistemologi *bayânî* Metode pemikiran Arab yang menjadikan teks (*nass*) baik langsung atau tidak langsung sebagai ukuran untuk menentukan kebenaran. Secara langsung artinya bahwa teks tidak perlu ditafsirkan melainkan diterapkan secara langsung. Sedangkan tidak langsung maksudnya adalah bahwa teks (*nass*) perlu ditafsirkan berdasarkan teks, bukan rasio. Dengan demikian, epistemologi *bayânî* tidak menjadikan rasio sebagai kekuatan yang signifikan. Fungsi akal hanya sebagai pengawal makna yang terkandung di dalamnya. Dalam persepektif keagamaan, sasaran bidik metode *bayânî* adalah aspek eksetorik (syari'at).

Epistemological rupture (*al-qat 'îyyah al-Ma'rîfiyyah*) Prinsip pengetahuan yang mengatakan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan berjalan melalui keterputusan dan diskontinuitas. Konsepsi-konsepsi ilmu pengetahuan pada masa tertentu selalu mengalami krisis yang menuntut kemunculan konsepsi-konsepsi yang baru sama sekali. "Yang kuno" tidak memberikan kontribusi bagi "yang baru". "Yang baru" selalu terputus sama sekali dari "yang kuno". Hal ini terbukti dengan sebuah fenomena bahwa ilmu pengetahuan sejak era Galileo telah menyaksikan diskontinuitas yang tidak sedikit.

Epistemologi *burhânî* Metode pemikiran Arab yang menjadikan kekuatan intelektual manusia yaitu indera, eksperimen dan aturan logika sebagai sumber dan ukuran kebenaran. Jika nalar *bayânî* bersumber pada teks keagamaan (*nass*), nalar *'irfânî* pada *kashf*, maka nalar *burhânî* bertumpu pada rasio.

Geneologi Suatu prnisip metodologis yang dikembangkan oleh Michel Foucalt (1926-1984) dengan mengajukan prinsip bahwa *episteme* dan ilmu pengetahuan berkembang tidak linier, akan tetapi diskontinu, tidak selalu progres dan telologis. Sebaliknya, sejarah dan ilmu pengetahuan berkembang secara diskontinu, ada retakan (*reputure*) pada era Mitologis, Abad Pertengahan, Modern, dan Postmodern. Perspektif geneologis bertujuan untuk menelusuri awal pembentukan *episteme* yang dapat terjadi kapan saja. Geneologi tidak bermaksud mencari asal-usul melainkan berupaya menggali kedalaman *episteme* dan berusaha sedapat mungkin meletakkan dasar kebenaran pada masing-masing *episteme* di setiap masa. Geneologi juga bukan sebuah teori tetapi merupakan suatu cara pandang atau perspektif

untuk membongkar dan mempertanyakan *episteme*, praktik sosial dan diri manusia.

Hermeneutik Suatu metode pemahaman untuk menghasilkan pemahaman yang objektif dengan dua tujuan: *pertama*, penguraian terhadap kandungan-makna yang tepat terhadap sebuah kata, ayat, teks; *kedua*, penemuan tujuan yang terkandung di dalam bentuk-bentuk simbolik.

Ideal-Totalistik Prinsip yang menghendaki dikembalikannya kejayaan masa lalu dan dihadirkan secara total ke masa kini dan mereka yang menolak ajakan kaum modernis

istidlâl bi as-shâhid 'ala al-ghâ'ib Menganalogikan dunia Ketuhanan yang transenden dengan dunia kemanusiaan yang riil.

Kritik Ideologi Pembaharuan fungsi ideologis (sosio-politik) yang berisi suatu pemikiran, dengan jalan mengisi atau diisi, dalam bidang kognitif yang menjadi salah satu bagiannya.

Maqâsid as-Sharî'ah Tujuan diterpakannya sharî'ah dengan mengedepankan empat prinsip: (1) sesungguhnya syari'at agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia; (2) syari'at agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia; (3) adanya unsur *taklîf*, pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Pertimbangannya, Allah tidak akan membebani seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya; dan (4) "melepaskan sang *mukallaf* dari belenggu dorongan hawa nafsunya".

Nalar Arab Kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh masyarakat Arab-Islam ditengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan.

Nalar ini, dalam teori Michel Foucault, disebut dengan sistem kognitif (*niz}âm ma'rîfî*) atau sistem pemikiran (*episteme*).

Orientalisme Secara teoritis orientalisme menyangkut tiga fenomena yang saling terkait, (1) seorang orientalis adalah orang yang mengajarkan, menulis, dan meneliti tentang Timur, (2) orientalisme merupakan mode pemikiran yang didasarkan pada pembedaan ontologis dan epistemologis antara Timur dan Barat, (3) orientalisme dapat didiskusikan dan dianalisis. Pendeknya, orientalisme adalah cara Barat untuk mendominasi, merestrukturisasi, dan menguasai Timur.

Pembacaan Liberal Pembaca atas tradisi dengan metode orientalis (objektivitas ilmiah dan melakukan pemutusan masa lalu dengan masa depan.

Pembacaan Model Marxis Pembacaan tradisi yang berorientasi pada Materialisme Sejarah model Karl Marx yang melakukan pmutusan masa lalu demi masa depan, serta melakukan revolusi sosial.

Pembacaan Model Salaf Pembacaan yang bersifat 'ke dalam' dan berorientasi ke masa lalu (*al-fahm al-turâthî li turâth*). Karakteristik pembacaannya bersifat tautologis (*qirâ'ah tikrâr*), tidak produktif (*ghair muntijah*), ahistoris dan memandang pendapat-pendapat ulama klasik tanpa kritik.

Qirâ'ah Mu'âsrah Proyek pemikiran Islam kontemporer (*Mashrû' al-Fikr al-'Asriyyah*) dengan menempatkan setidaknya tiga isu utama; kritik epsitemologi, sikap terhadap *turâth* di satu sisi dan terhadap moderrnitas (*al-Hadâthah*) di sisi lain, dan metodologi pembacaan kontemporer yang bertumpu pada tiga pendekatan utama: hermeneutik, kritik, dan dekonstruksi.

Qiyâs Bayânî Analogi deduktif yang bertumpu pada teks (*nass*). Ia menyandarkan pada 'apa yang tidak diketahui' dengan 'apa yang sudah diketahui' (*qiyâs al-ghâ'ib alâ al-Shâhid*). Dalam usûl fiqh, diartikan sebagai sesuatu yang memberikan keputusan atas hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks karena adanya kesamaan *illah* (alasan) dengan beberapa syarat; *pertama*, adanya *al-asl*, yakni *nass* suci yang memberikan hukum (seperti masalah pelarangan minum khamr), *kedua*, *al-far'*, sesuatu yang tidak ada hukumya dalam *nass* (seperti arak dari perasan kurma), *ketiga*, hukum *al-asl* yakni ketetapan hukum yang diberikan oleh *al-asl*, dan *keempat*, *illah*, keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukm *asl*.

Qiyâs 'irfânî Analogi makna *bâtin* yang ditangkap dalam *kashf* kepada makna *zâhir* yang ada dalam teks.

Qiyâs burhânî Suatu bentuk penalaran yang memungkinkan, dengan adanya dua kalimat atau proposisi, dan proposisi ketiga sebagai kesimpulan yang niscaya" atau dengan bahasa lain, silogisme maksudnya adalah uraian berkunci, yaitu menarik kesimpulan dari kenyataan yang umum atas hal yang khusus dan dapat digunakan dalam menarik kesimpulan yang baru dan tepat dari dua kebenaran yang telah ada.

Reformistik Prinsip yang memiliki kecenderungan untuk mengharmonisasikan antara *turâth* dan modernitas dengan sikap kritis terhadap keduanya.

Substansi (*al-Jauhar*)-Aksidensi (*al-'Ard*) Substansi atau al-Jauhar adalah sesuatu yang tidak terbagi lagi (*al-juz alladhi la yatajazza'*), dalam istilah bahasa Arab disebut *al-dharrah*. Sedang aksidensi (*al-'Ard*}) diterjemahkan sebagai sesuatu yang datang dan pergi, atau segala yang tidak bisa berdiri sendiri.

Transformatif Prinsip yang menginginkan transformasi atas *turâth*, menghendaki liberalisasi dengan menggunakan tradisi Barat sebagai ukuran untuk mendefinisikan *turâth* Arab-Islam seperti yang banyak dilakukan oleh para orientalis.

Turâth Warisan budaya intelektual baik yang jauh maupun dekat berupa pemikiran, keagamaan, sastra, dan seni yang menyertai kekinian kita

Usûl-Furû' Usul (asal/pokok/primer/utama) adalah ujung rantai dari hubungan timbal balik dengan furû (cabang/sekunder). Dalam konteks epistemologi bayânî, usûl selalu menghasilkan furû' dan tidak sebaliknya.

Zâhir-Bâtin Pola pikir yang dikembangkan kalangan *'irfâniyûn* berangkat dari yang *bâtin* menuju kepada yang *zâhir*. Atau dari makna menuju *lafaz*. *Bâtin* bagi mereka adalah sumber pengetahuan, karena ia adalah hakekat, sementara *zâhir* teks adalah penyinar.

TENTANG PENULIS

Abdul Mukti Ro'uf, lahir di Desa Kalimaro Babakan Cirebon, 2 Mei 1972. Pernah nyantri di Pesantren Darunnajah Jakarta tahun 1993. Menamatkan S1 IAIN (kini UIN) Sultan Syarif Qasim Pekanbaru di Fakultas Ushuluddin-Aqidah Filsafat. Minatnya pada pemikiran Islam membawanya untuk berkarir sebagai dosen dan penulis. Tahun 2000 diangkat sebagai dosen untuk mata kuliah Filsafat Islam di IAIN Pontianak sekarang. Menamatkan pendidikan S2 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Di kampus yang sama menamatkan pendidikan S3 pada tahun 2017 dengan mempertahankan disertasi, "Pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri tentang Turath" dengan nilai cumlaude dibawah bimbingan Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA dan Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA.

Selaian sebagai dosen dan peneliti, penulis adalah pegiat organisasi kemsayarakatan seperti PWNU Kalbar sebagai wakil sekretaris dan wakil Katib Syuriah, anggota pengurus FKUB, MUI, dan LPTQ Propinsi Kalbar.

Minatnya terhadap menulis dituangkannya dengan menjadi kolomnis di beberapa media nasional seperti *Kompas, Media Indonesia, Suara Pembaruan, Jawa Pos, Harian Merdeka*, dan *Pontianak Post*. Beberapa hasil penelitiannya antara lain, Skeptisisme Al-

Ghazali: Suatu Kajian Filosofis (Skripsi S1 Tahun 1999, Muhammad Abid al-Jabiri dan Turats Arab:Kajian terhadap Metode dan Pemikirannya (Tesis S2 Tahun 2008), *Dayak Muslim Ketab Kebahan di Melawi: Studi tentang Agama dan Etnisitas dalam Identitas di Kalimantan Barat* (P3M STAIN Pontianak, tahun 2009), *Nalar Islam Melayu* ((*Studi atas Corak Pemikiran Keislaman dalam Kumpulan Pantun Melayu*) (P3M STAIN Pontianak tahun 2010), *Peta Dakwah di Kalimantan Barat, Profil Masjid di Pontianak* (Jurusan Dakwah, Tahun 2010, *Peta Dakwah di Kalimantan Barat, Profil Majelis Taklim di Pontianak* (Jurusan Dakwah, Tahun 2011, Islam dan Tradisi (Studi terhadap Paradigma Pemikiran Keagamaan Nahdlatul Ulama (P3M STAIN Pontianak, Tahun 2012), *Politik Identitas: Pola Penyebaran dan Penerimaan Narasi Islam politik di Indonesia* (BNPT, 2013), *Dakwah Kebangsaan: Studi Keberagamaan pada Masyarakat Muslim Perbatasan di Desa Temajuk Kecamatan Paloh Kabupaten Sambas Provinsi Kalimantan Barat* (Th.2015), *Pemetaan Tentang Paham Radikal dan Terorismedi Perbatasan Kalimantan Barat (Studi di Desa Temajuk Kecamatan Paloh Kabupaten Sambas Kalimantan Barat)* (Th.2015)

Buku-buku yang pernah dipublikasikan di antaranya adalah: *Islam versus Orang Islam, Semua mau jadi Presiden, Manusia Super, Jalan Intelektual al-Ghazali, Menegakkan Islam Kritis, Serpihan Pemikiran di Media Massa, Manusia: Dari Mana dan Untuk Apa?*

Pendekatan yang relevan terhadap problem dunia Arab-Islam menurut al-Jabiri adalah kembali kepada jati diri bangsa Arab sendiri sambil terbuka untuk berdialog dengan tradisi peradaban bangsa lain-Barat. Dengan pendekatan seperti itu, bangsa Arab-Islam tidak kehilangan jati dirinya dan pada saat yang sama dapat dengan mudah bergaul dengan peradaban bangsa lain. Dengan pendekatan ini, Al-Jabiri berhasil "membongkar" sistem berpikir Arab-Islam yang selama ratusan tahun telah memengaruhi perjalanan peradaban Arab-Islam.

Kajian yang ditulis oleh Dr. Abdul Mukti Ro'uf mengenai pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri relevan dengan problem perdaban dunia Islam kontemporer. Karya ini sepatutnya menjadi rujukan dalam melihat dinamika pemikiran Islam kontemporer, termasuk di Indonesia.

ISBN 978-602-6610-50-8